

ML

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

SERIES I / STUDIA VII

THE BIBLE
AND MEDIEVAL CULTURE



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

THE BIBLE AND MEDIEVAL CULTURE



MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Editorial Board

Prof. Dr. W. Lourdaux, Prof. Dr. D. Verhelst,

Prof. Dr. A. Welkenhuysen

Assistant Dr. W. Verbeke

SERIES I / STUDIA VII

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
LEUVEN / LOUVAIN (BELGIUM)

THE BIBLE AND MEDIEVAL CULTURE

EDITED BY

Prof. Dr. W. LOURDAUX and Prof. Dr. D. VERHELST

Members of the Institute of Medieval Studies



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

This One



GCZB-ECX-ONP6

ISBN 90 6186 089 X

© 1979 by Leuven University Press/Presses Universitaires de Louvain/
Universitaire Pers Leuven, Krakenstraat 3
B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)

*All rights reserved, including the right to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form*

D/1979/1869/8

1984 : 1ste bijdruk

CONTENTS

Preface	VII
DEKKERS Eligius, L'Église devant la Bible en langue vernaculaire : ouverture de principe et difficultés concrètes	1
RICHTER Michael, Latina lingua - sacra seu vulgaris?	16
HENSS Walter, Die Integrität der Bibelübersetzung im religiösen Denken des 5. Jahrhunderts (Zum geistigen Umfeld von Salvian gub. V,2 §5ff)	35
SCHWARZ Alexander, Die Bibel und die Grundlegung einer frän- kischen Literatur	58
LARÈS Micheline-Maurice, Types et optiques de traductions et 'adaptations' de l'Ancien Testament en anglais du haut moyen âge	70
LECLERCQ Jean, Usage et abus de la Bible au temps de la réfor- me grégorienne	89
GREGORY Stewart, The Twelfth Century Psalter Commentary in French for Laurette d'Alsace	109
SNEDDON Clive R., The 'Bible du XIII ^e siècle' : its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition	127
THOUZELLIER Christine, L'emploi de la Bible par les Cathares (XIII ^e s.)	141
MANSELLI Raoul, L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia	157
HARGREAVES Henry, Popularising Biblical Scholarship : the Role of the Wycliffite <i>Glossed Gospels</i>	171
DE BRUIN Cebus C., De prologen van de eerste Historiebijbel geplaatst in het raam van hun tijd	190
SMEETS Jean-Robert, La <i>Bible</i> de Jehan Malkaraume	220
DRONKE Peter, The Song of Songs and Medieval Love-Lyric .	236
LECLERCQ Jean, Les traductions de la Bible et la spiritualité médiévale	263
Index nominum	279
Index codicum manuscriptorum	285

PREFACE

From May 16th to 19th 1977, philologists, historians, sociologists, philosophers and theologians gathered in Louvain, to attend the VIIth International Colloquium organized by the 'Instituut voor Middeleeuwse Studies' of the 'Katholieke Universiteit te Leuven', to discuss and investigate the influence of the Bible on medieval culture.

It is indisputable that medieval society in its various aspects was deeply penetrated and strongly influenced by the Bible. Many important studies have already been published on this subject, but the organizers of the Colloquium recognized that much further work was still required, and focussed attention on three fundamental problems, to which the attention of participants was directed.

Firstly, some centuries passed before the Bible was translated into vernacular languages, as a result of the Church's policy that the Bible should only be read in one of the 'sacred languages' — Hebrew, Greek or Latin. The vulgate version for Western christendom was St Jerome's Latin translation, but a stimulus and demand gradually grew for vernacular translations. In the course of the 9th century, the Frankish Otfried of Weissenburg raised the significant question whether the language of the Franks was indeed trivial or inferior that it was worthless or useless for speaking to God. But the Church was reluctant to permit the Bible to be translated into the common tongues, through fear of the confusion and uncertainty which might result for uneducated people.

Nevertheless, and secondly, in spite of many obstacles, such translations in fact appeared, principally in German, Anglo-Saxon, French and Dutch.

And thirdly, in consequence of these developments, the Bible impacted a specific outlook to medieval society, and the translators recorded in their versions the contemporary customs and habits of their people. The Bible translations created a new vocabulary, and the translators used their own language and idioms to render the Bible stories more lively and comprehensible.

The various contributions to the International Colloquium dealt with these three themes, as well as other aspects of medieval life on which the Bible left its mark.

We wish to express our thanks to all who contributed in one way or another to the success of our Colloquium, and especially to the members of the Institute who prepared and organized the meeting, under the direction of Prof. J. M. De Smet, and with the dedicated assistance of Dr. W. Verbeke. A word of special thanks is due to the 'Nationale Fonds voor wetenschappelijk onderzoek' and the 'Ministerie van Nationale Opvoeding en Nederlandse Cultuur'. Thanks must also be extended to the Association 'Vlaamse Leergangen te Leuven', and to the Rectorate, the Publications Committee and the Faculty of Philosophy and Letters of our 'Katholieke Universiteit te Leuven'.

ELIGIUS DEKKERS

L'ÉGLISE DEVANT LA BIBLE EN LANGUE VERNACULAIRE

Ouverture de principe et difficultés concrètes

Les hasards d'un voyage en Afrique du Sud me firent visiter un jour la grande mosquée de Durban, à l'usage des Indiens et des Pakistanais musulmans, très nombreux dans ce grand port sur la côte orientale du continent noir.

Dans une des cours intérieures de l'édifice se tenait une école coranique et j'entendis des enfants indiens, parlant entre eux l'anglais, apprendre par cœur les sourates du Coran en langue arabe, l'arabe du VII^e siècle, langue difficile même pour l'habitant du Maghreb ou du Liban d'aujourd'hui¹.

Cette fidélité — ou cette intransigeance, diraient d'autres, — à la *lettre* du Coran, telle que la première génération après Mahomet l'avait consignée par écrit, ne manque pas d'impressionner, surtout quand on la compare avec l'attitude infiniment plus ouverte de cette autre religion à prétention universaliste, basée sur un livre sacré, la religion chrétienne.

L'Église a reçu la Bible — ou plus exactement, — a repris l'Ancien Testament de la Synagogue, à un moment où il en existait déjà des traductions, dont la plus prestigieuse était, sans contredit, la traduction grecque, dite 'des Septante', affabulée d'une origine quasi divine, comme si elle avait à légitimer son existence.

D'autres traductions, en araméen, peuvent remonter à une époque très peu postérieure, mais ces targumim, dont la coutume voulait qu'ils ne fussent pas mis par écrit, furent davantage des paraphrases explicatives que des traductions littérales. Pour le juif orthodoxe non grec, même s'il ne parlait pas l'hébreu, *la Bible* était la Bible hébraïque. C'était en langue hébraïque que Jésus et ses contemporains l'ont entendu lire au Temple et à la Synagogue, et pour les fidèles

¹ Y. Moubarac, 'Le génie de la langue arabe et son rôle dans le monde d'aujourd'hui', *Confluent* (Rabat), 9 (1957), p. 42-44.

parlant araméen, après la lecture en hébreu, le texte était traduit et expliqué, c'est-à-dire paraphrasé dans leur idiome.

Les chrétiens ont adopté, dès le début, une ligne de conduite encore plus souple. Pour eux, aucune langue n'était 'sacrée', et l'on employa d'emblée la langue véhiculaire, l'araméen (à l'exemple de Jésus lui-même, qui apprit à ses disciples la prière du *Pater* dans cette langue), et dès les premières années également le grec, le syriaque, n'importe quel idiome, pourvu que le message soit transmis. Et, à en croire l'auteur du livre des Actes, ce fut à la stupéfaction de tous que, au jour de la Pentecôte, les apôtres proclamèrent la 'joyeuse nouvelle' dans toutes les langues².

Dans l'Église ancienne, on ne constate donc aucune réticence à traduire la Bible, aussi bien l'Ancien Testament que les écrits qui formeront un jour le Nouveau Testament, dans la langue de chaque région où l'évangile était proclamé. D'abord en grec en partant d'un évangile araméen. Ce qui n'était pas pour plaire à tout le monde et les judéo-chrétiens reprocheront amèrement aux *paulisantes*, les 'secateurs de Paul', d'avoir délaissé l'hébreu pour le grec. Un écho de cette polémique se trouve dans un écrit anonyme grec, dont certaines données pourraient remonter au I^e siècle, recueilli par l'écrivain arabe 'Abd al-Jablār au X^e siècle³. Des écrits du Nouveau Testament furent ensuite traduits en syriaque et peut-être encore plus tôt en latin. Les premières traductions latines dont des bribes nous ont été conservées, surtout dans les citations des premiers Pères latins, semblent remonter à la première moitié du II^e siècle⁴.

Des traductions coptes s'y ajouteront vers le milieu du III^e siècle. Même si les textes conservés ne remontent pas si haut⁵, nous avons le témoignage de leur existence dans la vie de saint Antoine l'Ermite, mort à l'âge de cent cinq ans le 17 janvier 356 : jeune homme, il se

² Actes 2,7 ss. : 'Stupebant autem omnes et mirabantur, dicentes : Nonne isti qui loquuntur Galilaei sunt? Et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus? Parthi et Medi etc.'. Suit la longue série des peuples qui y étaient représentés, mise en scène voulue sans doute par saint Luc, en opposition avec la confusion des langues lors de la construction de la tour de Babel (Genèse 11,1-9). Diptyque qui inspira à Arno Borst le titre de son immense travail, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 5 volumes (Stuttgart, 1957-1963).

³ J. Daniélou dans *Recherches de science religieuse*, 55 (1967), p. 96. Une traduction anglaise de ce texte fut publiée par S. M. Stern dans *Journal of Theological Studies*, nouvelle série, 19 (1968), p. 135s.

⁴ Chr. Mohrmann, 'Les origines de la latinité chrétienne à Rome', *Vigiliae christiana*, 3 (1949), p. 67-106, 163-183 (= *Études*, tome III [Rome, 1965], p. 67-126).

⁵ Cf. A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament* (Stockholm, 1954).

convertit à la vie ascétique en entendant lire à l'église certains passages de l'évangile de Matthieu. Or, l'ermite des déserts égyptiens n'a jamais compris d'autre langue que le copte.

La traduction d'Ulphilas dans la langue des Goths date du IV^e s. L'arménienne ne tardera pas non plus, même s'il fallait, pour la réaliser, inventer toute la substructure de l'arménien comme langue écrite. Le célèbre Mesrob, qui créa en 414, nous dit son biographe Korioun, l'alphabet arménien, en fut sans doute un des principaux artisans⁶.

De la même période datent également les premières traductions du Nouveau Testament en éthiopien, en géorgien et sans doute encore en d'autres dialectes, quoiqu'il ne faille pas prendre à la lettre l'envolée lyrique de Théodore de Cyr : 'La Bible n'est pas seulement traduite dans la langue des Grecs, mais aussi des Romains et des Égyptiens, des Perses et des Indiens et des Arméniens et des Scythes et des Sauromates, en un mot dans toutes les langues qu'ont parlées les nations jusqu'à ce jour'⁷.

'La question des langues dans l'Église ancienne' — pour citer le titre d'un passionnant petit livre de Gustave Bardy⁸, — n'est donc nullement une question de principe, mais une question, ou plutôt un ensemble de questions très concrètes : où trouver des gens capables de traduire, ou à tout le moins de servir d'interprète, afin que l'œuvre primordiale de l'évangélisation ne soit pas arrêtée par des barrières linguistiques ? Comment vaincre certaines résistances invétérées, telle la croyance populaire qu'une langue archaïque, incompréhensible même, serait plus puissante auprès de Dieu que le parler quotidien : 'Homines fatentur', se plaint Clément d'Alexandrie⁹, 'preces esse potentiores, quae dicuntur voce barbara'. Reproche que le philosophe païen Celse adressera également aux chrétiens : 'Si l'on prononce leurs noms (des dieux) dans une langue barbare, ils auront de la puissance, mais si c'est en grec ou en latin, ils n'en n'ont plus'. Et Origène de lui répondre vertement : 'Qu'on nous montre celui dont nous invoquons le nom dans une langue barbare pour l'appeler à l'aide. On verra bien l'insanité de cette critique de Celse en constatant que la foule des chrétiens n'use même pas dans ses prières des noms qui sont littéralement dans les divines Écritures pour désigner Dieu, mais que

⁶ Voir B. Botte dans *Sacris Erudiri*, 2 (1949), p. 114 ss.

⁷ Théodore de Cyr, *Graecarum affectionum curatio*, 5 – PG 83, 947 B.

⁸ Gustave Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne* (Paris, 1948).

⁹ Clément d'Alexandrie, *Stromata* I, 21, 143,6 – Kählin, p. 89, 6-7 – PG 8, 882 A.

les Grecs se servent de mots grecs, les Romains de mots latins et ainsi chacun selon sa propre langue, pour prier Dieu et le louer comme il peut. Et le Seigneur de toute langue écoute ceux qui prient en chaque langue comme s'il écoutait une voix unique en ce qu'elle veut signifier, bien qu'elle s'exprime en diverses langues. Car ce Dieu suprême n'est pas de ceux qui ont en héritage une langue barbare ou grecque, ignorant les autres et n'ayant aucun souci de ceux qui parlent d'autres langues¹⁰. L'insistance d'Origène nous fait supposer que même des chrétiens n'étaient peut-être pas loin de préférer à une traduction dans la langue usuelle la sonorité mystérieuse d'une langue incompréhensible. Et l'on pourrait citer plusieurs 'papyrus magiques' d'origine chrétienne pour étayer cette conclusion¹¹.

Il fut heureux pour la diffusion de la Bible dans les diverses langues, que l'empire romain, qui s'étendait du golfe Persique aux îles Britanniques, eut déjà créé une administration qui avait dû faire face aux mêmes difficultés. Ainsi une certaine technique et même une tradition s'étaient déjà ancrées dans les mœurs. Ne lisons-nous pas chez Pline l'Ancien¹² que de son temps l'administration civile n'avait pas moins de 130 interprètes à son service dans la seule ville de Dioscurias, aujourd'hui Suchum, bourgade perdue sur les rives orientales de la Mer Noire?

Bien sûr, des interprètes d'occasion, rencontrés au cours d'un voyage, ne pourraient se charger qu'exceptionnellement de traduire valablement la Bible. Des traducteurs attitrés ont dû prendre la relève. Aux personnages que nous avons déjà mentionnés, Ulphilas, Mesrob, on peut ajouter sans doute le nom de Tatien l'Assyrien qui rédigea en 'chaldéen', pour employer la terminologie des Pères, c'est-à-dire en syriaque, une traduction synoptique des quatre évangiles, en y englobant des détails puisés dans des narrations évangéliques araméennes ou syriaques antérieures. Son *Diatessaron* connaîtra un immense succès et sera traduit en araméen, en arabe, en latin et au moyen âge, en plusieurs langues européennes, tandis que — *nemo propheta in patria sua*, — il sera interdit dans son pays d'origine par Rabboula d'Édesse et il est presque entièrement perdu dans sa langue originale.

¹⁰ Origène, *Contra Celsum* VIII, 37 — *Sources chrétiennes* 150, p. 257, traduction de M. Borret.

¹¹ Voir Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme sur papyrus* (Paris, 1906), p. 183 ss.

¹² Pline l'Ancien, *Naturalis historia* VI, 5, 15.

Parmi les traducteurs de la Bible un nom restera célèbre entre tous, celui de saint Jérôme. Traduisant la Bible sur l'ordre du pape Damase, il est regardé comme l'auteur officiel de la Vulgate, la traduction latine de la Bible la plus usuelle depuis la fin de l'antiquité jusqu'à nos jours. Si ses mérites sont grands, il ne faut pas les exagérer. Jérôme avait devant lui plusieurs traductions latines, déjà existantes plus ou moins correctes, plus ou moins complètes. Pour certains livres de la Bible, il se contenta d'une révision assez superficielle; pour d'autres parties de l'Écriture Sainte, les Évangiles et le psautier en particulier, le texte latin que nous avons tous connu, fut beaucoup plus profondément marqué par cet écrivain de grande classe, encore que sa connaissance de l'hébreu fût un peu courte¹³.

D'autres traductions encore ont dû exister, mais il ne nous en reste que des souvenirs. Elles ne furent sans doute que partielles, les psaumes en premier lieu, et les péricopes dont on avait besoin pour le culte; et l'on peut se demander si elles furent mises par écrit. Retrouvera-t-on, par exemple, dans les ruines si nombreuses d'églises en Afrique du Nord, des épaves des traductions en langue punique que des évêques donatistes, affectant de ne pas comprendre le latin, ont abondamment utilisées dans leurs réunions pour cimenter l'unité de leurs adhérents?

Avant de franchir le seuil du moyen-âge, relevons encore un texte fort curieux dans un colloque pseudépigraphe entre saint Augustin et l'arien Pascentius. Cet écrit, dont il existe un ms. du VI^e siècle, ne peut donc être postérieur de beaucoup aux personnages qu'il met en scène. Pour défendre le terme grec ὁμοούσιον qui ne se trouve pas dans la Bible, l'auteur argumente du fait que, si l'on récuse un terme non biblique, on ne devrait pas permettre non plus aux chrétiens de louer Dieu en langue latine ou barbare, et cependant cela se fait, 'et vous le faites vous-mêmes, chantant en latin *Domine miserere* et en langue barbare (vandale?) *Froja armes*, ce qui signifie *Kyrie eleison*'¹⁴.

N'en concluons pas trop vite, comme d'aucuns l'ont fait¹⁵, que

¹³ Voir G. Bardy, 'Saint Jérôme et ses maîtres hébreux', *Revue bénédictine*, 46 (1934), p. 145-164; E. Dekkers, 'Hieronymus tegenover zijn lezer', dans *Handelingen van het XXXI^e Vlaams Filologencongres* (Gent, 1967), p. 132 ss.

¹⁴ *Collatio Beati Augustini cum Pascentio Ariano*, n. 15 - PL 33, 1162.

¹⁵ Par exemple Fr. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München, 1941), p. 177. La teneur des mots n'est d'ailleurs pas sûre. Les Mauristes donnent les variantes suivantes : *Sihora armen*, *Shroia armen*, *Kuroia armes*, *Kuroi eleimen*.

les Vandales ariens ont célébré le culte dans leur langue et qu'ils ont donc traduit, eux aussi, au moins les péricopes de la Bible qu'ils avaient à lire dans la liturgie. Je serais plutôt hésitant, pour des raisons que nous verrons tantôt. Mais en principe, la chose est parfaitement admise par l'interlocuteur catholique : 'a laudibus Dei unius nec ipsa lingua barbara sit ullatenus aliena'.

Quoi qu'il en soit, voici qu'à la fin de l'antiquité foisonnent de toutes parts des traductions de la Bible, et même souvent plus d'une traduction dans une même langue. Saint Augustin ne dit-il pas qu'on ne peut même pas compter la *numerositas interpretum* qui ont traduit (des parties de) la Bible du grec en latin. Mais des traducteurs du texte hébreu lui-même, nous confie-t-il, on n'en trouvera guère¹⁶. Et pourtant, dans ce monde étonnant que formaient les pays riverains de l'antique *Mare nostrum*, on voit, trois ou quatre siècles après la traduction des LXX, des juifs ébionites ou des chrétiens renégats, s'atteler à la même tâche : Aquila (dont saint Jérôme connaît même deux éditions), Symmaque et Théodotion. Si leurs versions n'obtiendront jamais une large audience, Origène et Jérôme s'en serviront largement pour leurs propres travaux d'exégèse, de traduction ou de critique textuelle, et saint Augustin saura les mettre à contribution grâce à ces devanciers.

En syriaque aussi, en copte, en arabe, on connaît plusieurs versions qui virent le jour entre le V^e et le VIII^e siècle.

Il n'en est que plus remarquable que pour les tribus germaniques qui se convertirent en masse à la religion chrétienne, au début souvent sous sa forme arienne ou arianisante, seule la traduction de l'évêque des Goths, Ulphilas, nous soit connue. Elle est même partiellement conservée dans les célèbres fragments palimpsestes de Bobbio et surtout dans le fameux *codex argenteus* d'Upsal, ou dans les fragments bilingues gothique-latin de Wolfenbüttel ou celui de Giessen, provenant d'Antinoé en Thébaïde et détruit pendant la dernière guerre¹⁷.

Après l'époque d'Ulphilas, le IV^e siècle, il nous faut attendre celle de Bède le Vénérable, mort le 26 mai 737, alors qu'il traduisait l'Évangile de Jean en anglais¹⁸.

¹⁶ Augustin, *De doctrina christiana* II, 11, 17, 21-26 – CC 32, p. 42 : 'Qui enim scripturas ex hebraea in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretates nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari'.

¹⁷ Cf. E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores*, nn. 1388 et 1220.

¹⁸ Cutbertus, *De obitu Bedae*, édité par Plummer, *Beda Opera historica*, I (Oxford, 1896), p. CLXII : 'In istis diebus duo opuscula memoriae digna... facere studuit, id est

Comment expliquer cette anomalie, — car c'en est une, — et elle ne trouve pas son pendant dans l'Église orientale; là les différentes versions de la Bible forment, pendant cette même période, une suite ininterrompue, tant à l'usage de l'Église orthodoxe que des églises dissidentes.

Pour répondre à cette question, il me semble qu'on devra tâcher de suivre plusieurs pistes qui s'entrecroisent et s'entrelacent, pour arriver finalement au même résultat: la prédominance quasi totale du latin. Résultat qui, au début, ne fut nullement prévu ni voulu, ni même envisagé.

Ces différentes pistes peuvent se ramener à cinq types de questions :

a) Quelle langue fut effectivement parlée dans les différentes régions romanisées de l'Europe occidentale médiévale? Jusqu'à quelle époque et dans quelles régions le latin a-t-il été la langue véhiculaire?, ou du moins la seule langue écrite?¹⁹

b) Quelles furent les possibilités réelles de trouver des traducteurs capables? Ces possibilités ont dû être fort inégales et, probablement aussi, fort limitées et dépendantes de circonstances fortuites.

c) Le fait que ce fut une tribu arianisante qui a donné l'exemple de traduire la Bible (et la liturgie) dans une langue germanique, a-t-il retenu les catholiques de s'engager dans la même voie, le latin devenant ainsi indirectement, comme par ricochet, une note distinctive d'orthodoxie?

d) Une fois promu à la dignité de signe caractéristique de foi orthodoxe et de communion avec l'Église de Rome, l'Église des apôtres Pierre et Paul, le latin a-t-il bénéficié également d'une théologie des 'trois langues sacrées' dans lesquelles Ponce Pilate avait fait rédiger l'écriveau de la croix, *litteris hebraicis, graecis et latinis*²⁰? Anodine au début, cette spéulation dont on trouve déjà les premiers éléments au IV^e siècle, chez Hilaire de Poitiers et Augustin d'Hippone, a sans doute contribué notamment à conférer au latin une aura sacrale, une prééminence voulue par Dieu lui-même.

a capite sancti evangelii Iohannis usque ad eum locum in quo dicitur : «Sed haec quae sunt inter tantos?» in nostram linguam ad utilitatem ecclesiae Dei convertit...».

¹⁹ Voir une récente mise au point de cette question très débattue par M. Van Uytvanghe, 'Le latin des hagiographes mérovingiens et la protohistoire du français', *Romanica Gandensia*, 16 (1976), p. 1-89.

²⁰ Jn 19,20. cf. R. MacNally, 'The "tres linguae sacrae" in Early Irish Bible Exegesis', *Theological Studies*, 19 (1958), p. 395-404. Et plus généralement J. Schweißring, 'Die Idee der drei heiligen Sprachen im Mittelalter', dans *Festschrift A. Sauer zum 70. Geburtstag* (Stuttgart, 1925), p. 3-11.

e) Cinquième courant : dans de nombreux domaines, l'Église du moyen-âge se donnera des structures mieux définies au cours des VIII^e et IX^e siècles. C'est une époque de codification. La prédominance de fait du latin s'en trouvera tout naturellement accentuée.

Devant des courants si divers ayant tous contribué à créer la situation linguistique dans l'Église occidentale du haut moyen-âge, il est bien évident qu'un schéma de l'évolution serait d'autant moins exact qu'il serait plus clair et plus précis. Une évaluation des forces respectives de chaque courant ne peut se traduire en termes nets, ni en termes uniformes, vu la différence entre les régions, les époques et les couches sociales. Tâchons cependant d'y mettre un peu d'ordre en analysant tant soit peu ce jeu complexe de forces opposées, de circonstances fortuites et de causalités réciproques.

Que voyons-nous? Au IV^e siècle, le semi-arien Ulphilas aux confins de l'Empire d'Orient et les Donatistes en Afrique du Nord, célèbrent le culte dans la langue du peuple; ils ont donc dû traduire, au moins partiellement, la Bible pour leurs ouailles de langue gothique ou punique. Il n'y avait personne pour s'en offenser. Bien au contraire. La hiérarchie catholique tâche de leur emboîter le pas, et même de les devancer. Nous voyons en effet, à Constantinople, saint Jean Chrysostome inviter les Goths à un office en leur langue et prêcher devant eux en grec, après les lectures et l'homélie en langue gothique par un de leurs prêtres. Et Chrysostome de justifier dûment devant ses auditeurs grecs, le fait que des accents d'une langue étrangère, barbare, résonnent dans leurs églises. Si les fidèles de langue grecque étaient réticents, l'évêque ne l'était pas du tout. 'Voyez-y plutôt, leur dit-il, le triomphe de l'Église, comment l'évangile a dépassé — et de loin, — les barrières linguistiques que la philosophie grecque n'avait jamais pu franchir'. Et il rappelle, non sans à-propos, que ce fut d'abord dans une langue barbare, celle des Rois Mages, et en Judée même, que le Christ fut proclamé Fils de Dieu²¹. L'évêque a-t-il fait traduire par un interprète sa brillante improvisation, longue de dix pages de la Patrologie? C'est assez peu probable et cela aurait exigé de l'interprète des qualités plus qu'exceptionnelles. Théodore de Cyr affirme cependant que telle était bien l'habitude de Chrysostome, quand il prêchait devant les Goths, habitude qu'il conseillait d'ailleurs aux autres prédicateurs²². C'est peut-être vrai, mais il n'est pas dit

²¹ Jean Chrysostome, PG 63, 501, 507.

²² Théodore de Cyr, *Historia ecclesiastica* V, 30 (31).

que le conseil donné fut effectivement suivi. Ne serait-ce pas plutôt une habitude que Théodore de Cyr connaissait fort bien²³ dans sa bourgade montagneuse ‘située de toutes parts loin des chemins que suivent les chevaux’, dit-il, c'est-à-dire les routes que fréquentait alors le *cursus publicus* de la poste impériale²⁴. Mais cette coutume paraît moins vraisemblable dans les grandes métropoles de l'Orient, où tout le monde est censé comprendre la langue des élites qui seules comptaient.

En effet, quelques décades plus tôt, à Antioche, saint Jean Chrysostome n'avait pas la même ouverture d'esprit à l'égard des nombreux Syriens habitant sa ville natale et la campagne environnante. Bien sûr, il invite gravement ses auditeurs à ne pas mépriser la langue de ces braves gens de la campagne. ‘Ne connaissant pas le grec, ils n'en sont pas moins nos frères dans la foi’ dit-il²⁵. Mais, en dehors d'une attention passagère, de quelques paroles condescendantes, le prêtre et prédicateur officiel d'Antioche fait bien peu de cas de ces fidèles, appartenant d'ailleurs souvent à une couche sociale autre que la sienne.

Devant le progrès du donatisme parmi la population punique, saint Augustin témoigne à Hippone de la même souplesse que saint Jean Chrysostome à Constantinople. Il s'applique à trouver dans son clergé de langue latine, des candidats au sacerdoce et à l'épiscopat connaissant la langue punique, ‘punica lingua instructi’²⁶. A Hippone même, il garde jalousement auprès de lui le diacre Lucillus, le seul parmi les clercs (catholiques) d'Hippone qui comprenait la ‘lingua afra id est punica’²⁷.

A la même époque, et même un peu plus tôt, nous parviennent de Rome les échos des discussions que suscita un récent changement de régime linguistique dans la liturgie. Au début, l'église de Rome était surtout d'expression grecque, mais au cours du III^e et du IV^e siècle elle passa progressivement au latin. Il paraît bien que ce fut sous le pape Damase (366-384), que le grec passa définitivement au second

²³ Cf. le texte syrien du VI^e siècle ‘sur la réception d'un évêque’, édité par Rahmani et traduit récemment par Khouri Sarkis dans *L'Orient Syrien*, 2 (1957), p. 137-184, que M. L. Van Rompay a bien voulu me signaler. On y voit sur le vif le déroulement d'une liturgie bilingue et le rôle de premier rang joué par les interprètes. C'est exactement ce qu'indiquait Égérie décrivant la liturgie hiérosolymitaine (*Peregrinatio c. 47*, 3-4).

²⁴ Cf. P. Peeters, *Le tréfonds oriental* (Bruxelles, 1950), p. 66.

²⁵ Jean Chrysostome, PG 50, 646.

²⁶ Augustin, *Epistola 209*, 3.

²⁷ Augustin, *In epistolas Iohannis II*, 3; *Epistola 84,2* – CSEL 34, p. 393.

plan, — Damase, le même pape qui avait chargé Jérôme de réviser les versions latines existantes de la Bible. Que ce ne fut pas du goût de tout le monde, l'auteur contemporain connu sous le nom de l'*Ambrosiaster* s'en porte garant. Il rapporte que, même parmi ceux qui ne connaissaient pas le grec, beaucoup regrettèrent amèrement la disparition des cantilènes grecques dans la liturgie : ‘adsolent Latini homines graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant... (*Hebraeos*) imitantes, ignota sibi lingua malebant in ecclesia loqui’²⁸.

Quelle fut la situation dans les autres régions de l'Empire d'Occident? Presque partout, au sud du Rhin et de la Loire, les invasions germaniques n'avaient été qu'un déferlement passager de peuplades, tantôt conquérant, tantôt fuyant devant une nouvelle vague d'envahisseurs. Visigoths, Vandales, Burgondes, Lombards, Francs se succédèrent, mais presque nulle part, ces guerriers et leurs familles ne firent nombre au milieu de la population autochtone, déjà profondément romanisée. Leurs chefs donnant l'exemple, des tribus entières ne tarderont pas à adopter la langue latine dans de larges tranches de leur vie sociale, par exemple dans la codification de leur propre droit coutumier. Auprès des cours principales s'établirent des cercles littéraires, se servant exclusivement du latin; les plus célèbres seront ceux de Luxorius et de Dracontius dans l'Afrique vandale, de Venance Fortunat à Poitiers, une des capitales des rois francs, et plus tardivement, en Espagne, autour de Sisebut, roi des Visigoths. Ailleurs ce furent des groupes de discussion théologique, comme à Vienne en Dauphiné, autour du roi des Burgondes, Gondevaud. Tout ce monde s'évertua à parler latin, à écrire et à versifier dans la langue de Cicéron et de Virgile, mais qui était tout autant celle d'Augustin et de Jérôme, d'Ambroise et de Prudence, de la liturgie et de la Bible. Nul besoin ne se fit sentir de traduire la Bible dans la langue originale des envahisseurs eux-mêmes, bientôt acclimatés au milieu d'une population plus dense, romanisée de longue date et d'une culture littéraire déjà ancienne et nettement supérieure.

Ce sera dans les îles britanniques que nous allons rencontrer les premiers indices d'une traduction de la Bible dans la langue nationale. Nous avons déjà invoqué le témoignage de Cuthbert précisant le verset où Bède mourant était arrivé dans sa version ‘in nostram linguam’ de l'évangile de Jean. Le IX^e siècle connaîtra d'ailleurs en

²⁸ Ambrosiaster, *In I Cor. 14, 14, 19* – CSEL 81, 2, p. 153, 6/7; 155, 1/2.

Angleterre, sous l'impulsion du roi Alfred (849-901), une intense activité sur le terrain des traductions du latin. La *Regula Pastoralis* de saint Grégoire, la *Consolatio philosophiae* de Boèce, les ouvrages historiques de Bède et d'Orose, sont tour à tour traduits en anglais. S'il n'est pas question de traductions de la Bible, c'est que l'on disposait déjà d'un texte anglais des Évangiles qui remonterait à Egbert de York, et du psautier, traduit par Aldhelm. Dans aucun autre pays nous n'assistons à une telle floraison²⁹. La romanisation y a été sans doute moins générale qu'en Gaule ou en Espagne; d'autre part, la renaissance des lettres latines n'a pas attendu en Angleterre l'époque carolingienne, comme ce fut le cas pour la Gaule. Le fait d'être plus exigeant quant à la pureté de la langue latine, n'a-t-il pas indirectement favorisé un usage plus assidu de la langue indigène? A l'époque de l'humanisme on constatera le même phénomène. Aussi longtemps qu'il était admis de parler latin 'à la mérovingienne', à peu près tout le monde pouvait se hisser à ce niveau. Quand on devient puriste, on finit par ne plus toucher que les élites, et le menu peuple se cantonnera davantage dans son parler à lui.

Dès cette époque, c'est-à-dire dès le IX^e siècle, des traductions ou des paraphrases de la Bible ou de certaines parties, particulièrement les Évangiles, deviennent de plus en plus fréquentes. Encore une fois, on ne rencontre aucune réticence de la part de la hiérarchie ecclésiastique, à une exception près, à savoir les démêlés des apôtres slaves Cyril et Méthode avec les papes Jean VIII et Étienne V et plus encore avec les évêques et les ducs de Bavière. Ce ne fut pas tellement la traduction de la Bible en langue slave, que la lecture de l'épître et de l'évangile de la messe dans cette langue qui fut jugée inacceptable. Mais le dessous de l'affaire fut certainement plutôt d'ordre politique. Le succès de Cyril et de Méthode éclipsant les missionnaires occidentaux, n'était pas pour plaire aux autorités bavaroises, voisines de cette région limitrophe que se disputaient depuis longtemps le pape et le patriarche de Constantinople.

Les difficultés des apôtres slaves mettent en pleine lumière un autre fait qui ne manque pas d'étonner. Si les traductions de la Bible se font de plus en plus nombreuses en Europe, la liturgie ne suit plus. Dans l'Église ancienne, les traductions de la Bible et de la liturgie allaient toujours de pair; bien plus, ce furent souvent les impératifs

²⁹ Seul est à mentionner l'évangile de Matthieu en vieil allemand, provenant de l'abbaye autrichienne de Mondsee et datant de 748, dont quelques cahiers ont été conservés à Vienne et à Hannovre.

liturgiques qui nécessitèrent une traduction de l'Écriture Sainte. Au moyen-âge, ce n'est plus le cas. La liturgie était-elle déjà devenue trop exclusivement l'apanage du clergé, la participation des fidèles se réduisant à quelques rites marginaux? Pour eux, on traduit quelques prières, le *Pater* avant tout, quelques formules, surtout du rituel baptismal et pénitentiel; les conciles, à commencer par celui de Cloveshoe en Angleterre, en 747, de Tours en France, en 813³⁰, prescrivent de prêcher dans la langue des fidèles, et l'on forme quelques recueils de sermons dans cette perspective³¹, mais c'est à peu près tout. A une époque qui connaît déjà de remarquables productions littéraires, dans les langues celtes et germaniques surtout, le rôle de la Bible reste encore très secondaire, du moins son texte proprement dit; il est vrai que la Bible a inspiré plus fréquemment des adaptations poétiques plus libres³².

Si les autorités ecclésiastiques n'ont pas interdit ni déconseillé les traductions de la Bible, le fait purement fortuit que la première traduction dans une langue germanique était celle des Ostrogoths aria-nisants, et que de plus, les Goths, au dire de Jordanès³³, tâchèrent de convertir 'toutes les nations parlant leur langue' à leur forme (semi-arienne) de la religion chrétienne; que, d'autre part, les Donatistes en Afrique, se servirent aussi de la langue punique comme d'une machine de guerre contre les catholiques, ces faits n'ont-ils pas contribué à faire déconsidérer d'autres essais de traduction? De leur côté les jeunes royaumes germaniques ne cherchèrent-ils pas dans l'emploi du latin comme dans l'adhésion au christianisme lui-même, un ciment d'unité entre les deux groupes de leur population, entre leurs deux 'communautés'?

³⁰ Concile de Cloveshoe, canon 10: 'ut (presbyteri) symbolum fidei ac dominicam orationem, sed et sacrosancta quoque verba quae in missae celebratione et officii baptismi sollemniter dicuntur, interpretari ac exponere posse propria lingua, qui nesciunt, discant' (D. Wilkins, *Concilia Britanniae*, I (London, 1737), p. 96); Concile de Tours, canon 17: 'ut easdem homilias quisque (episcopus) aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur' (A. Werminghoff, *Concilia aevi Karolini*, I (Hannover, 1906), p. 288, 28/30). Pour le sens de *rusticam Romanam linguam aut Theotiscam*, voir M. Van Uytvanghe, p. 54 ss.

³¹ Voir par exemple J. B. Schneyer, 'Die deutschen Predigtsammlungen', *Geschichte der katholischen Predigt* (Freiburg, 1969), p. 104-106; C. L. Smetana, 'Aelfric and the Early Mediaeval Homiliary', *Traditio*, 15 (1959), p. 163-204.

³² L'adaptation poétique la plus connue est le poème saxon *Heliand*.

³³ Jordanès, *Getica* XXV, 131 - Mommsen, p. 92, 18: 'omnem ubique linguae huius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt'.

Relativement peu nombreux, adeptes d'une civilisation peut-être pas inférieure, mais combien différente de la vie citadine, profondément marquée par plusieurs siècles d'administration romaine, les envahisseurs ne pouvaient se maintenir qu'en se fusionnant avec la population autochtone, dont la langue, en particulier la langue écrite, présentait à cette époque un état de développement indiscutablement très supérieur.

Ce fut la vengeance des vaincus de s'assimiler ainsi culturellement les vainqueurs, phénomène comparable — *mutatis mutandis* — aux avatars des Romains vainqueurs de la Grèce, mais qui finirent par en adopter en grande partie la langue et la culture et même par l'importer à leur tour à Rome même.

Des spéculations théologiques sur les trois langues de l'écriveau de la croix, contribueront, elles aussi, à donner au latin un relief particulier, à sous-tendre à posteriori une situation de fait par une justification théorique, justification d'autant plus facilement agréée qu'elle faisait le jeu de tous les intéressés. Pour l'Église, pour la chrétienté tout entière, le latin était pratiquement devenu une note distinctive et presque un garant d'orthodoxie, et pour les jeunes états un ciment d'unité. De plus, une langue unifiée avec une riche tradition littéraire fut, tant pour le clergé que pour les laïcs, un outil pratique dans une administration et un système d'éducation encore rudimentaires, mais qui auraient été autrement difficiles et déficients sans l'apport de ce qui avait survécu de l'époque romaine. De plus, l'emploi généralisé du latin était dans le 'trend' de l'époque, époque de codification plus que de créativité.

Pour l'œuvre de l'évangélisation, cette situation comportait des côtés positifs et des côtés négatifs. Le latin, devenu la koiné de l'Europe occidentale, favorisait notablement les relations entre évêques et missionnaires de tous les pays, facilitait le contact avec les échelons supérieurs de la hiérarchie, les métropolites et le Saint-Siège, contact qui assurait un minimum d'unité et de cohésion dans un monde menaçant de sombrer dans le morcellement, et même dans l'anarchie, sous des despotes locaux, princes séculiers ou prélats.

Passons aux aspects plutôt négatifs. En contact avec des gens de plus en plus nombreux qui ignoraient la langue du Latium, les évangélisateurs ont dû se servir d'interprètes. Comme la hiérarchie ne se montrait pas tatillonne dans l'installation d'un clergé autochtone, fût-il peu instruit, le problème de la langue se trouva résolu comme aujourd'hui dans certains pays de mission, où des catéchistes

du pays assurent le contact entre les gens du peuple et le missionnaire étranger ne possédant souvent que des éléments rudimentaires des langues indigènes³⁴. Ce contact ne nécessita pas impérieusement une traduction écrite de la Bible. Celle-ci n'est pourtant pas à exclure, même s'il n'en subsiste que de vagues témoins. En apprenant à lire et à écrire, on apprenait également le latin. Aussi les plus anciens témoins de traductions de la Bible en langue germanique, ne sont-ils souvent que des livres d'écolier, des livres bilingues — à moins que ces textes bilingues ne servaient aux interprètes dans les offices liturgiques? Nous avons déjà mentionné les fragments bilingues de la Bible gothique d'Ulphilas. Rappelons encore la *Passio Domini in theodisco et in latino*, mentionnée dans le catalogue de l'abbaye de Saint-Riquier en 831³⁵, ou les psautiers avec gloses en irlandais, ou franchement bilingues munis d'une traduction interlinéaire, comme les *Wachtendonckse Psalmen*, datant de l'époque de Charlemagne et donc le témoin le plus ancien d'un texte biblique en langue germanique.

* * *

Notre conclusion peut être brève, à condition d'ajouter mentalement les nuances que nous avons tâché de faire ressortir.

L'Église ancienne, l'Église du haut moyen âge ne connaît aucune prohibition de lire la Bible dans quelle langue que ce soit. Les premières prohibitions ne remontent pas plus haut, si je ne me trompe, qu'à l'époque où les sectes s'emparent des traductions, parfois en les défigurant, pour mieux répandre leurs doctrines hétérodoxes. Aussi la raison de ces prohibitions est-elle à chercher avant tout dans l'emploi abusif de textes bibliques par les hérétiques. Un exemple des plus clairs de cette attitude méfiante de l'Église, et tout autant du pouvoir civil, est le code *Maiestas Carolina* de 1350 de l'empereur Charles IV et surtout un édit promulgué à Lucques en 1369, qui confie à l'Inquisition la tâche de faire disparaître les traductions bibliques répandues par des hérétiques³⁶.

³⁴ Voir Chr. Mohrmann, 'Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléochrétienne et moderne', dans *Scientia Missionum ancilla. Mélanges A. Mulders* (Utrecht, 1953), p. 254-262 (= *Études*, tome I, p. 113-122).

³⁵ Catalogue copié *in extenso* par Hariulphe dans sa chronique de Saint-Riquier (II, 3 – édition de F. Lot, p. 93).

³⁶ Cf. L. Lentner, *Volksprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient* (Wien, 1964), p. 165.

Le seul contexte culturel donna au latin, dans le monde occidental, une avance très nette sur les langues germaniques et romanes. Si nos ancêtres ont lu la Bible presque exclusivement en latin, ce ne fut nullement pour des raisons de principe, mais uniquement par suite des circonstances historiques. Le latin une fois solidement établi, on en chercha une justification théorique dans la ‘théologie’ des ‘trois langues sacrées’ de l’écrivain que Pilate fit mettre sur la croix du Christ. Mais on aurait tort d’exagérer l’importance de ces spéculations, bien que, déjà au moyen-âge, d’aucuns l’aient certainement fait, et le biographe des saints Cyrille et Méthode les appelle avec une ironie amère ‘ces Pilatiens’³⁷. Mais déjà dans un de ses canons liturgiques, le grand concile franc de Francfort de 794 avait réagi contre ceux qui croyaient ‘quod non nisi in tribus linguis Deus adorandus sit’, tandis que ‘in omni lingua Deus adoratur et homo exaudiatur, si iusta petierit’³⁸. Nous rejoignons ici ces contemporains de Clément d’Alexandrie et de Celse qui croyaient eux aussi qu’une invocation de Dieu dans une langue étrangère, archaïque ou magique, était plus puissante. Et cette nostalgie de l’efficacité magique d’une formule mystérieuse n’est certainement pas à négliger dans l’histoire des ‘langues sacrées’.

Toutefois, bien plus qu’une justification théorique, les avantages pratiques du latin, unique langue comprise dans tous les royaumes, principautés et diocèses de l’Europe, ont assuré son succès durable tant pour la lecture de la Bible que pour la liturgie, tant pour la vie ecclésiale que pour la vie profane. Le latin a été un des éléments qui ont façonné l’Europe, mais, ce faisant, il l’a confinée dans les limites d’un modèle culturel particulier, en neutralisant, peut-être outre mesure, d’autres influences. Néanmoins, pendant les années, ou disons plutôt, pendant les siècles où l’Europe née des invasions faisait l’apprentissage de la culture littéraire, une certaine limitation n’était-elle pas nécessaire? De toute façon elle a été inévitable et même bienfaisante.

³⁷ Cité par L. Lentner, p. 49.

³⁸ Canon 52, édité par A. Werminghoff dans *Mon. Germ. hist., Concilia*, II, p. 171, lignes 10-11.

In memoriam
Wilhelm Berges (1909-1978)

MICHAEL RICHTER

LATINA LINGUA — SACRA SEU VULGARIS?

In the Memoranda Roll for Ireland in the reign of Edward II the following account is given under the year 1309/10 : William Burgeis was called before the king's court to answer for preventing the collection of dues to the king from his property. He had done this by asking some clerics who happened to be passing by on their way to a funeral to recite a few words that would frighten off the king's servants.

'And the said chaplains and clerics, agreeing to this, came with him to the said barn (*hagardum*) and pronounced there some words in the Latin language which the harvesters and their guards believed were the words of excommunication. Fearing this sentence, the harvesters and guards left immediately and did not dare to collect more corn there. When it was asked whether the chaplains had excommunicated them by the words of the sentence of excommunication, they said no. But they said that they had repeated there a rule from Donatus concerning pronouns of locality ...'¹

Blatant abuse of the sacred language of the Christian Church such as this instance from County Meath of the early fourteenth century could have happened in many parts of Europe and perhaps did happen occasionally. It was the result of the Church using a language for its ritual which differed from the native language of the Christian community. We are familiar with this situation in the pre-Reformation West and tend to accept it without question.

The present Colloquy seems to me an apt occasion to reconsider some of the less obvious aspects of this state of affairs. We are concerned here with the Bible in medieval culture, the Scriptures transmitted to the people of the West in the Latin version and as such inaccessible to most of the population at a time when literacy was still largely the domain of the clergy and when moreover literacy meant primarily literacy in the Latin language.

Latin was the sacred language of the Church in all those countries

¹ *Historic and Municipal Documents of Ireland, AD 1172-1320*, edited by J. T. Gilbert, Rolls Series, 53 (1870), pp. 512-514. I owe this reference to the kindness of Professor James F. Lyndon, Trinity College, Dublin.

where another language was normally spoken and written. It was sacred by virtue of its exclusiveness. What I propose to do is to look at one country in Western Europe where these preconditions did not apply, namely Italy, the country from which the Latin language spread to other parts of Western Europe. The question I wish to raise is this : when would a mock-excommunication of this kind have been possible in Italy? In other words, when would the gulf between the sacred language of the Church and the vernacular language in its many local variations and dialects be sufficiently wide to render Latin as pronounced by native clerics unintelligible to the community of believers who had not received a formal education?

This is a very specialized question to raise, but it has considerable implications for our understanding of the medieval Church which was directed from Italy and which imposed its norms upon the rest of Europe in a sacred language. If it is true, as some historians maintain, that the Roman Church enjoyed higher prestige abroad than it did in Italy, and particularly in Rome, this may be explained at least partly by the fact that outside Italy the use of the sacred Latin language gave the Church an aura of distance and mystery which, for linguistic reasons, did not exist to the same extent in Italy. While I shall not be able to settle the issues fully in this paper, they may serve to underline the usefulness of the enquiry which I propose to conduct.

Within the terms of this Colloquy, it seems sensible to begin with the Bible and to move from there to unexplored fields. Translations of the whole Bible into the Italian language appear first in the thirteenth century. We are told that the Scriptures had been translated, apparently in northern Italy, partly from Latin, partly from French and from Provençal, and some scholars would claim to detect influences of the Waldensian heretics. But despite this — which is not beyond dispute —

‘so far as our evidence goes, the Church in Italy in those centuries showed no hostility in principle to the translation of the Bible, and placed no serious obstacle in the way of rendering it accessible to the people in their own language.’²

It is thus apparent that by the thirteenth century a translation of the Bible into the vernacular language of Italy had become necessary.

² Kenelm Foster, O. P., ‘Vernacular Scriptures in Italy’, in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2 : *The West from the Fathers to the Reformation*, edited by G. W. H. Lampe (Cambridge, 1969), p. 465.

By that time, at the latest, the gap between the sacred language of the Church and the vulgar tongue in Italy had widened to a considerable extent. But it may be legitimately asked : had it not widened earlier? After all, translations of the Bible into the vernacular languages had been undertaken, some centuries earlier, in lands of Celtic, Slav and Germanic speech. In these lands, efforts had been made to translate the Bible, albeit only in parts, into the vernacular languages of the people soon after the introduction of Christianity. Yet the same cannot be said for the lands of Romance speech. There, the demand for access to the word of God in the vernacular language by the uneducated lay person formed part of a programme that challenged the sacred institutions of the Church, a programme which claimed to go back to apostolic practice, to the supposed age of the common priesthood of all believers when there was no sacred language and when worship was conducted in the vernacular language of the people.

In saying that these developments took place in the lands of Romance speech I follow a common convention. Yet it would be more correct to say that these developments can be studied most intensively in France. There, the appearance of the translation of the Bible into the vernacular was not dictated initially by linguistic circumstances (which would have necessitated translations at a much earlier date), but by socio-religious circumstances that implied, at least in part, a rebellion against the use of an exclusive sacred language for the Christian rite. Turning to Italy, we have to ask whether the appearance of the vernacular Bible in the thirteenth century happened then primarily for linguistic or for socio-political reasons. Our question whether before the thirteenth century the sacred language of the Church would have been understood by uneducated Italians has to be approached by means of different, independent evidence.

If it is asked at this stage whether our enquiry simply relates to the transition from the Latin language to the Italian language, the answer is a qualified 'yes'. It is qualified in that this transition has been studied by linguists who bring their special skills to this task but do not provide a clear answer to the question I am raising³.

³ For recent surveys with many more references see, e.g. Alfredo Schiaffini, 'Il Passaggio dal Latino all'Italiano', in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, vol. 2 (Modena, 1959), pp. 691-715; reprinted in A. Schiaffini, *Italiano Antico e Moderno* (Milano/Napoli, 1975), pp. 3-33. See also W. D. Elcock, *The Romance Languages*,

What I should like to know is how long the Latin language as pronounced by native clerics in Italy was understood by uneducated Christians, or, in the terms of the seminal questions of Ferdinand Lot, 'A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?' my intention is to find out 'à quelle époque a-t-on cessé de comprendre le latin en Italie?' Thus I should like to investigate the passive acquaintance of Italians with the Latin language. As long as passive acquaintance existed, there would have been no need in Italy for a translation of the Bible into the vernacular nor would there have been opportunities for mock-excommunications of the kind reported from late medieval Ireland⁴.

In posing the question in this manner, I maintain that Italy among those European countries with a Romance (or, more precisely though also more cumbersome, a neo-Latin) speaking population presents a special case in that there the vernacular is much more directly descended from the Latin language than is the case in, say, Spain or France. Although linguists do not provide the answer to our question, their contributions as well as those of the literary historians are of great value to this study; but they have to be supplemented by other approaches. When we compare Italy with France, we notice how late a vernacular literature evolved in Italy⁵ — barely before the twelfth century — and this cannot be without linguistic significance. But the development of French is much better documented and more fully researched, and it will provide a guide to our study of comparable problems in Italy.

It seems that in Gaul the Romance language emerged as a direct consequence of the educational reform of the first Carolingian rulers,

revised with a new introduction by John N. Green (London, 1975). For a lucid assessment which I found particularly helpful, see Hans Gerd Tuchel, 'Die Anfänge des Italienischen. Rückblick auf ein Jubiläum', *Romanische Forschungen*, 76 (1964), pp. 98-123.

⁴ Problems of a similar nature, not sufficiently researched either, exist for medieval Spain. Since I have no explicit quotation from Italy, I quote here a passage from Spain of c. 1290 which shows that by that time the gulf existed there. 'Qui custodit linguam suam sapiens est. Ille est vituperandus qui loquitur latinum circa romançum, maxime coram laicis, ita quod ipsimet intelligunt totum; et ille est laudandus qui semper loquitur latinum obscure, ita quod nullus intelligat eum nisi clerici; et ita debent omnes clerici loqui latinum suum obscure in quantum possunt et non circa romançum.' This quotation is taken from R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español*, sixth edition (Madrid, 1968), p. 459, note 1.

⁵ On this question, I have not been able to consult A. Viscardi, 'Lo pseudo-problema delle "tarde origini" italiane', in *Saggi e Ricerche in Memoriam di Ettore li Gotti*, vol. 3 (Palermo, 1962), pp. 425-443, referred to by Tuchel (above, note 3).

a development initiated by Pippin though traditionally more closely connected with the name of Charlemagne. What we regard as the low standard of Latin in late Merovingian Gaul would be just as adequately described as vulgar Latin, as proto-Romance, or as a written language closely related to the spoken variety in that country. This is obvious, at least in the sixth century, from the works of Gregory of Tours. Gregory openly admitted that he wrote his *History of the Franks* in *rustica Romana lingua* in order to be more readily understood by the uneducated public. This *rustica Romana lingua* was, of course, Latin. *Rusticitas* is also a term and a level of language used in his Latin Saints' lives by Venantius Fortunatus⁶.

Pippin and his son Charles made a serious attempt to impose a standard of written language upon the lands they administered, and they took as their model the classical Latin that was — to a large extent at any rate⁷ — the language of the Church. It does not require specialized linguistic skills to perceive that by the late eighth century the standard of Latin writing in Gaul had greatly improved. A look at the *Annales regni Francorum* (to name one of many possible sources, suitable here because we can follow the evolution of the language almost year by year) makes this very clear.

One effect of this reform was that the *lingua vulgaris* in Gaul appeared to be noticeably different from the Latin language. The first explicit reference to the Romance language in Gaul, as distinct from Latin, dates from the year 813 and is found in chapter 17 of the legislation of the synod of Tours. It is a famous reference which asks each bishop

‘ut easdem omelias (quisque) aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut thiotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere que dicuntur.’⁸

⁶ For Gregory of Tours see especially Helmut Beumann, ‘Gregor von Tours und der sermo rusticus’, in *Festgabe Max Braubach* (1964), reprinted in H. Beumann, *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze* (Köln/Wien, 1972), pp. 41-70; for Venantius Fortunatus I am indebted to the recent research by Mr. Richard M. Collins, especially his Mémoire de maîtrise ‘*Rusticitas et rhetorica en Gaule mérovingienne : l’œuvre en prose de Fortunat*’ (typescript, Université de Paris IV, Sorbonne, 1977).

⁷ See especially the work of Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vols (Rome, 1958, 1961, 1965).

⁸ *Monumenta Germaniae Historica. Concilia* 2/1, p. 288. Cf. most recently the lengthy survey on the rise of the Romance languages by Marc Van Uytfanghe, ‘Le latin des hagiographes mérovingiens et la protohistoire du français’, *Romanica Gandensia*, 16 (1976), pp. 5-89, here especially p. 24. Francesco Sabatini, ‘Dalla “scripta latina rustica” alle “scriptae” romanze’, *Studi Medievali*, Serie Terza, vol. 9 (1968), pp. 320-

The use of the term *transfere* makes it clear that the *rustica romana lingua* was no longer Latin⁹. The next reference is of even greater clarity. In 842 Charles the Bald and Louis the German swore at Strasbourg the oaths promising mutual assistance, and they used for this ceremony *lingua romana* and *lingua teudisca*. Nithard, the chronicler to whom we are indebted for this information, adds the vernacular texts in French and German of the oaths sworn on that occasion¹⁰. In the Strasbourg oaths we have the first sample of recorded French speech as distinct from the first indirect reference to the spoken vernacular as a language different from Latin. And yet it is another half-century before we get the earliest example of French literature, a hymn to Sancta Eulalia.

From the ninth century onwards we thus have, in France, evidence for a clear division between the *lingua sacra* and the *lingua vulgaris* in written form, which is similar to the earlier division in lands inhabited by peoples of Celtic and Germanic speech. The evidence is of two kinds : on the one hand, indirect references to the existence of a spoken vernacular as distinct from Latin, and on the other hand examples of the written vernacular itself. The former is derived indirectly from Latin documents; the latter makes direct use of the vernacular.

I have discussed the emergence of French in such detail because it may serve as a case for comparison and contrast as we turn to the situation in Italy. Here, however, we do not have such reliable evidence. The legislation of the synod of Tours in 813 did not apply to Italy and it thus did not mention the vernacular language of Italy. This may have been due to a variety of reasons. Not least among them was the fact that the kingdom of Italy was never so fully

358, insists (p. 352 f.) that the Carolingian Renaissance did not create written vernaculars but accelerated this process the origins of which go back to the second century. Nobody would disagree with this, but the fact that the early samples of Romance vernacular languages appear at the time of the Carolingian Renaissance undoubtedly deserves the attention which it normally receives.

⁹ I am aware that I am here not in complete agreement with some modern scholars whose work has been aptly brought together by Marc Van Uytfanghe, 'De zogeheten Karolingische Renaissance: een breekpunt in de evolutie van de Latijnse taal?', *Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 29 (1975), pp. 267-286, esp. p. 277 : 'lingua romana is immers synoniem van lingua latina en het adjetief rusticus'. I come back to this point later on. The author here puts great weight on the word *facilius* while I regard the term *transfere* as decisive.

¹⁰ *Nithardi Historiarum libri IIII*, edited by E. Müller, *Mon. Germ. Hist. Script. rer. Germ. in us. schol.*, 44 (1907), p. 36.

integrated into the kingdom of the Franks, the Carolingian empire, as was the Germanic speaking east, but there may also been no need for this kind of legislation.

Scholars who wish to find a historic event relating to Italy, comparable to Charlemagne's *Epistola de litteris colendis* (784/797) as a turning point in the educational reforms north of the Alps, stress the legislation, both by the king of Italy and by the pope, of the years 825/6. In 825 a capitulary issued by Lothar, king of Italy, demanded the establishment of eight royal schools at Turin, Ivrea, Pavia, Cremona, Vicenza, Cividale, Florence and Fermo, while in the following year the recommendation of a Roman council, ratified by Pope Eugenius II, stressed the need for local schools in the bishoprics and parishes¹¹. These official pronouncements indicate the concern for educational standards, and thus by implication also for the quality of Latin, but they do not say anything about the language spoken in Italy, and as we shall see the evidence does not support the 'necessity', as one scholar put it, that this act of educational reform in Italy opened a gulf between the *lingua sacra* and the *lingua vulgaris* in the same way as had happened in France¹².

If we turn to the works of scholars who study the history of the Italian language — at first sight such an obvious source of information — we are quickly disappointed. They document amply the transition from Latin to Italian but as a rule are not very explicit about the practical implications of those changes. Bruno Migliorini in his *Storia della lingua Italiana* is more explicit and precise than many of his fellow scholars when he speaks of the 'comparative closeness of (the Latin language) to the spoken tongues of the penin-

¹¹ For the papal legislation see Mansi XIV, 1008: *Synodus Romana*, c. xxxiv: De quibusdam locis ad nos refertur, non magistros, neque curam inveniri pro studio litterarum. Idcirco in universis episcopiis, subiectisque plebis, et aliis locis in quibus necessitas occurrerit, omnino cura et diligentia habeatur, ut magistri et doctores consti-tuantur, qui studia litterarum, liberaliumque artium ac sancta habentes dogmata, assidueque doceant, quia in his maxime divina manifestantur atque declarantur mandata. For Lothar I's legislation see the capitulary of Olonna, *Mon. Germ. Hist. Capit.* I, no. 163. More generally see also Bruno Migliorini, *Storia della lingua Italiana* (Firenze, 1960), p. 60f. (English version abridged and recast by T. Gwynfor Griffith (London, 1966)); Ernst Pulgram, *The Tongues of Italy. Prehistory and History* (1958, reprinted New York, 1969), p. 408.

¹² Migliorini, *Storia*, p. 61: 'Il miglioramento della latinità porta come necessaria conseguenza la separazione dal volgare.' Even more questionable are the generalizations of Pulgram, loc. cit.

sula'¹³. It would appear that the question I have raised cannot be answered by philological means alone¹⁴.

While making full use of the findings of philologists whose skills I do not share, I suggest that their findings should be supplemented by evidence of a different kind. Any explicit references to the spoken language in Italy in the early Middle Ages should be collected and put side by side with the evidence provided by the linguists. In this way, narrative accounts can be compared with samples of vernacular writings. This method makes full use of historical sources, written then as before exclusively in Latin but able, for this very reason, to express the living reality quite well. Elsewhere I have called this method of enquiry the study of oral communication¹⁵, an approach that should eventually be applied to medieval society in all countries at all times.

Because of our interest in the Bible in medieval culture, the obvious starting point seems to be the state of oral communication in early medieval Italy with reference to the Latin Bible. But before this can be done, a word has to be said at last about Latin as *lingua sacra*. I can do this very briefly because in this area I can build on the excellent work of Christine Mohrmann and others.

Christ lived and died in a province under Roman occupation. On his cross was written, on the initiative of Pontius Pilate, 'the cause of this death', *Jesus Nazarenus Rex Iudeorum* in Hebrew, Greek and Latin (John xix, 19-20). When Christianity triumphed, this inscription was taken as the authority for the sanctity of these three languages. Latin was, at this early stage, the least important of these sacred languages because the sacred texts, the Old and the New Testament, were written in Hebrew and Greek respectively. The Christian community of the new covenant which established itself in Rome was initially firmly committed to the use of Greek for liturgical purposes,

¹³ Migliorini and Griffith, *The Italian Language*, p. 58.

¹⁴ The question is of methodological significance. Linguists provide clear criteria for the decision whether a particular text is to be regarded as Latin or Italian (cf. Migliorini, *Storia*, p. 15ff.) but they shy away from answering how many texts are required to support the view that Latin generally had developed into Italian.

¹⁵ Michael Richter, 'Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter', *Historische Zeitschrift*, 222 (1976), pp. 43-80, and, at greater length, *Sprache und Gesellschaft im Mittelalter. Untersuchungen zur mündlichen Kommunikation in England von der Mitte des elften bis zum Beginn des vierzehnten Jahrhunderts*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters vol. 18, edited by K. Bosl and F. Prinz (Stuttgart, 1979), especially part I, chapter 1.

and only gradually, in the course of the second, third and fourth centuries and under North African influence, were the rituals of the Christian community in the West celebrated in the native language of the people, in their *lingua vulgaris*. Hebrew was eclipsed by Greek and Latin after the destruction of the Temple in Jerusalem in AD 70, and Greek was spoken, as a vernacular, only by a minority of people in the West. Thus the vernacular language of the majority of the Westerners became the language used by the Christian Church in Western Europe. This was enforced by the availability, at an early stage, of the Bible in Latin, the *Itala*, and later by the use of the same language by those writers who had such a formative influence on the Christian Church, the fathers. Augustine was important for his Latin writings, but at least equally influential was Jerome, the man who worked for decades outside Italy and who translated the rest of the Scriptures into Latin, the *lingua vulgaris* of the people of Italy, which was the centre of Christianity in the West. He undertook his translation with the approval of the papacy, and although his Latin version of the Scriptures, known as the *Vulgata*, was not the first of its kind, it soon became the most important of the vernacular versions.

In his numerous writings Jerome made some explicit references to the didactic purpose that guided his translation, and an overriding preoccupation was to make the Scriptures available to the uneducated. Jerome knew that by choosing a popular style of writing for the Latin version of the Scriptures, he would lay himself open to charges of irreverence or even lack of education. But his main intention was that the word of God should be understood by the uneducated. As he wrote to the priest Paulinus :

'Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum vel de industria sic prolatae sunt, ut rusticam contionem facilius instrueret et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus.'¹⁶

Similarly, when using the word *cubitum* in the masculine gender, not, as would have been correct, the neuter, he explained that

'non nos ignorantia hoc facere, sed consuetudine, propter simplices quoque et indoctos quorum in congregazione ecclesiae maior est numerus.'¹⁷

¹⁶ CSEL, 54, p. 463.

¹⁷ CCSL, 75 (1964), p. 712; for this and the previous note see also J. N. D. Kelly, *Jerome* (London, 1975), p. 162f.

In this emphatic use of the popular language, enabling the word of God to be understood by uneducated as well as by educated people, Jerome shows that in early fifth-century Italy there was no distinction between the *lingua sacra* and the *lingua vulgaris*. St. Augustine, Jerome's contemporary, made a similar point, though his style of writing was certainly not always popular. But it is his intention that is significant :

'Melius est reprehendant nos grammatici, quam non intelligant populi.'¹⁸

It is true that Christian writers used the Latin language for their works. They did not, however, aim at writing in the classical Latin of the Golden Age but, because of their intention to write in order to be understood by the people who spoke Latin, namely the people in Italy, there developed a special type of Latin for Christian usage, called by Christine Mohrmann aptly 'eine altchristliche Sonder-sprache'. The Latin of the Christians in the early Middle Ages was not intended to be measured against the Latin of pagan Rome, and this line of thought has to be pursued further. When we look for information about the language spoken in Italy in the early medieval centuries, we must not expect people to have spoken classical Latin but a language that would be still recognized, even by linguists, as Latin rather than Italian. Nevertheless, there seems to have been a rather wide spectrum of transition from the one to the other, and the available material has been interpreted in different ways.

The distance from classical Latin became almost a *topos* for later Christian writers. Pope Gregory the Great indignantly rejected the demand that the word of God should be restrained by the rules of Donatus¹⁹. Although he did not specifically state that he wished to be understood by the uneducated members of his flock, the possibility of this intention cannot be excluded. It is possibilities of this kind that we have to investigate during the time before the emergence of Italian literature, which occurred in the twelfth century.

¹⁸ *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVIII, 20, *CCSL*, 40 (1956), p. 2004, also mentioned Migliorini, *Storia*, p. 14, note 4. A similar attitude pervades Augustine's *De Doctrina Christiana*, *CCSL*, 23 (1962). For the social context and similar attitudes see Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'occident barbare, VI^e-VII^e siècles*, troisième édition (Paris, 1962), p. 129f.

¹⁹ Migne, *Patr. Lat.*, 75, 516C, quoted also Migliorini, *Storia*, p. 55, note 3. The point is taken up in the tenth century by Gonzone : 'Sed quis tam excerebratus, ut putet verba sacri eloquii stringi regulis Donati aut Prisciani?', Migne, *Patr. Lat.*, 136, 1288A. For Gonzone see also *infra* at note 34. Cf. also Riché, *Éducation et culture*, p. 195.

I have found a few references to the spoken language in Italy in the centuries after the appearance of Jerome's Vulgate. I propose to discuss them, century by century, and compare them with the early examples of the written vernacular that philologists regard as Italian rather than Latin.

* * *

We begin with the eighth century²⁰. Some philologists assign the *Indovinello Veronese* to the closing years of that century. The text likens the act of creative writing to the ploughing of the fields. It runs (taking the most generally accepted interpretation) :

'Se pareba boves, alba pratalia araba,
et albo vensorio teneba, et negro semen seminaba.'²¹

Its language has been called 'a *Latin* strongly influenced by and permeated with the vernacular'.²² This expert opinion shows the closeness of the written vernacular to the Latin language quite neatly.

We now turn to the first record of oral communication, to an opinion about the spoken language. As we shall see, this spoken language was still regarded as Latin in the mid-eighth century. Our information occurs in a letter written in the year 746 by the Greek pope Zacharias I to Boniface, the Anglo-Saxon missionary among the Germanic tribes. It had been brought to the pope's notice that Boniface had felt it necessary to baptize again people who had been baptized in a ceremony in which the incorrect phrase 'Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti' had been used. The pope informed Boniface that such baptisms would be valid, since they did not entail any doctrinal error but merely a lack of knowledge of Roman speech. In this letter Pope Zacharias twice referred to the formula to be spoken at baptism, thus undoubtedly to a formula in Latin, first as *Latina lingua* and *Latinum eloquium*, and secondly as *Romana locutio*²³.

²⁰ I thus overlap slightly with H. J. Muller, 'On the Use of the Expression *lingua Romana* from the first to the ninth Century', *Zeitschrift für romanische Philologie*, 43 (1923), pp. 9-19, a mine of information.

²¹ *Early Italian Texts*, edited with notes by C. Dionisotti and C. Grayson, second edition (Oxford, 1972), p. 3; D'Arco Silvio Avalle, *Latino "circa romançum" e "rustica romana lingua"*, *Vulgares Eloquentes*, 2 (Padova, 1965), p. 18f.; Carlo Tagliavini, *Le Origini delle lingue neolatine*, sixth edition (Bologna, 1972), p. 524ff.; see also Migliorini, *Storia*, pp. 61-64; Tuchel, p. 112ff.

²² *Early Italian Texts*, p. 2; similarly Avalle, p. xiii.

²³ 'Retulerunt quippe, quod fuerit in eadem provincia sacerdos, qui Latinam linguam penitus ignorabat et, dum baptizaret, nesciens Latini eloquii, infringens

We can take it that the two terms were as yet interchangeable, that in the mid-eighth century spoken Latin was Roman speech, that the gulf between the *lingua sacra* and the *lingua vulgaris* had not yet appeared. The evidence of the *Indovinello Veronese*, mentioned earlier, does not conflict with this interpretation.

We now turn to the ninth century. As evidence for the written vulgar language in Italy we have a graffito found in the Roman catacomb of Commodilla, the date of which is not altogether clear. It runs :

'Non dicere ille secreta a bboce'²⁴.

Like the *Indovinello* it is a borderline case between Latin and Italian.

For an example of oral communication in the ninth century, we have to go outside Italy since I do not know of an account from within Italy²⁵. The information that it provides, however, comes from the pen of a man who weighed his words and can be regarded as trustworthy. Einhard, the biographer of Charlemagne, reports in one of his later works, the *Translatio et Miracula SS. Marcellini et Petri*, the case of a possessed girl in Germany. When the priest began to exorcise the evil spirit, having spoken the ritual words of exorcism, he asked how long this evil spirit had been inside the girl. The spirit replied *Romana locutione*, and Einhard reports that the priest asked the spirit where he had acquired this knowledge of Latin (*Latinae linguae*)²⁶.

In these instances of oral communication, we can see that Roman

linguam diceret : "Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti. ... sed ... si ille ... pro sola ignorantia Romane locutionis infringendo linguam ... baptizans dixisset ...", JL. 2276; *Monumenta Moguntina*, edited by P. Jaffé (1886), no. 58, p. 167f.; Migne, *Patr. Lat.*, 89, 929B. Quoted by H.J. Muller (as above, note 20), p. 12.

²⁴ Tagliavini, p. 531; Sabatini (as above, note 8), pp. 322-323, 336. The meaning of the line is : 'Do not say the secret prayers aloud'.

²⁵ I do not want to repeat here the letter by Pope Nicholas I to Emperor Michael III of Constantinople (Migne, *Patr. Lat.*, 119, 926-962) where the pope refers to *lingua Romana* clearly in a polemical sense as a parallel to the imperial title *imperator Romanorum* born by Michael. For this see Michael Richter (as above, note 15), p. 48, notes 15, 16.

²⁶ *MGH SS*, XV, p. 253 : "... presbiter super caput eius exorcismum secundum consuetudinem perlegisset, ac deinde daemonem, qualiter et quando in eam fuisset ingressus, percontari coepisset, non barbara lingua, quam solam puella noverat, sed Romana locutione presbitero respondit. Cumque presbiter miraretur atque interrogaret, unde illi Latinae linguae notitia...". Einhard also uses *Romana locutio* and *Latine* as synonyms in the preface to his *Vita Caroli Magni* (*MGH SS*, II, 443), quoted by Muller (as above, note 20), p. 14.

speech and the Latin language were as yet used synonymously. In these cases, the evidence goes against the interpretation put forward almost seventy years ago by Vicenzo Crescini who argued that *lingua Latina* signified ‘lingua letteraria’ and *lingua Romana* in contrast ‘il latino parlato e popolare’²⁷. On the other hand, our evidence fully supports H. J. Muller’s finding who claimed that down to the ninth century ‘*lingua Romana* means exactly the same as *lingua Latina*.’²⁸ In the Latin sources from the ninth century onwards we have to be aware that *lingua Romana* could mean *any* variety of Romance speech²⁹, and we have to consult the historical context wherever possible before deciding which of the Romance languages is meant in any particular case. In the examples given hitherto the spoken Romance was still Latin.

The need to consult the historical context appears with particular clarity when we turn to the evidence that exists for the tenth century. Widukind of Corvey reports that Otto I knew the Roman and the Slav language³⁰ in addition to his own vernacular (Saxon) language, and this reference is sometimes (mistakenly, I think) taken to mean Italian³¹. Ultimate clarity cannot be attained, but one can make reasonable guesses. When we turn to a contemporary of Widukind, the historian Liutprand of Cremona, who as a native of Italy was in a position to know, we get some information about the language used by the emperor Otto. Liutprand reports the events of a synod convened in 963 at Rome by Otto and writes :

‘His auditis imperator, quia Romani eius loquela propriam, hoc est Saxoniam, intellegere nequistant, Liudbrando Cremonensi episcopo praecipit, ut Latino sermone haec Romanis omnibus quae secuntur exprimeret.’³²

This passage does not say explicitly that Otto did not know the speech of the Romans, but it does say that Liutprand was asked to speak to the Romans *Latino sermone*. It is true that he was confronted

²⁷ Vicenzo Crescini, ‘Romana lingua’, in *Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis* (Trieste, 1910), pp. 441-451, reprinted in *Romanica Fragmenta. Scripti scelti dell'autore* (Torino, 1932), pp. 27-41, here p. 31. Crescini does not list the examples I have given here.

²⁸ Muller (as above, note 20), pp. 9, 19.

²⁹ Cf. Tagliavini, p. 170.

³⁰ ‘Praeterea Romana lingua sclavanicaque loqui scit’, *Res Gestae Saxonicae*, II, 36 (*MGH SS*, III, p. 447).

³¹ See Migliorini, *Storia*, p. 61.

³² *Liutprandi Historia Ottonis*, ch. 11, edited by Joseph Becker, *MGH SS rer. Germ. in us. schol.* (1915), p. 167.

by an ecclesiastical assembly, and clerics were expected to be familiar with Latin, but there is nothing in the text which goes against the interpretation that the *loquela propria* of the Romans present there was similar to the *Latinus sermo* that Liutprand was to use.

This interpretation would seem to receive support from other evidence. Liutprand gives in the same work, two chapters further on, the text of a letter sent by Pope John XII, formerly Prince Octavianus, a native of Rome, to the synod that had summoned him for trial. This papal letter runs :

'Iohannes episcopus servus servorum Dei omnibus episcopis. Nos audi-
vimus dicere, quia vos vultis alium papam facere; si hoc facitis, excom-
munico vos da Deum omnipotentem, ut non habeatis licentiam nullum
ordinare et missam celebrare'³³.

In this letter the pope attempted to write Latin, but it has been pointed out that there are various elements of vulgar speech in it, notably the double negative in the last sentence. This shows how easy it was for a Roman to slip from the Latin language into his native tongue.

How close these two manners of speech still were at that time is made explicit in a letter written by Gonzone in the year 965 where he refers to 'usus nostrae vulgaris linguae quae latinitati vicina est'³⁴. Gonzone had intended to speak Latin to the monks of St Gall but fatigue had resulted in a grammatical error which his hosts apparently exploited gleefully.

What then do we make of the language mentioned in a tenth-century penitential from Monte Cassino which rules that 'fiat confessio peccatorum rusticis verbis'³⁵? To my mind this does not exclude the possibility that the rustics who were to make this confession were able to understand spoken Latin, or, in other words, had a passive command of it. The Umbrian confession from the eleventh century, which I shall refer to shortly, makes this interpretation very plausible.

As to oral communication in the tenth century, one further piece of evidence which is frequently adduced as proof that Italian by that time had emerged as a language distinct from Latin must be mentioned. This is the epitaph for Pope Gregory V who died in 999 :

'Usus francisca, vulgari et voce Latina,
Instituit populos eloquio triplici.'³⁶

³³ Ibidem, p. 169.

³⁴ Migne, *Patr. Lat.*, 136, 1288; quoted also Migliorini, *Storia*, p. 61.

³⁵ Cod. Cassin., 451, quoted Migliorini, *Storia*, p. 61.

³⁶ Quoted Migliorini, *Storia*, p. 61.

I find it less easy than other scholars to equate the *usus vulgaris* with Italian. After all, Gregory V was of German origin and had been pope in Italy for a mere three years. We cannot exclude the possibility that the *usus vulgaris* refers to his own vernacular language, German. Usually scholars take *vulgaris* to mean Italian and *francisca* (*vox*) to mean German but this latter usage would be quite unusual at that time.^{36a}

After these references to oral communication that describe language use in tenth-century Italy, we must now turn to the evidence of undoubtedly vernacular writing to get an idea of what *rustica verba* could mean. The only texts from the tenth century that qualify are oaths that occur in the texts of lawsuits in the years 960 and 963. It will suffice here to quote one of these texts because the others show, for our purposes, only negligible variations :

'Sao ko kelle terre, per kelle fini que ki contene, trenta anni le possette parte sancti Benedicti.'³⁷

These texts show a number of features associated with the vernacular like vowel and consonantal changes, loss of declination, change of accent etc.³⁸ The formulae are undoubtedly Italian, not Latin. The main evidence of the law cases is written in Latin interspersed with a number of vulgarisms. It has been pointed out that these oaths should not be regarded as exact transcriptions of vernacular speech but as highly stylised formulae. Their spelling makes them appear quite distant from Latin though they may well have been pronounced similarly.

I have no example of oral communication in Italy in the eleventh century to guide us in the investigation of the relationship between the spoken language and the written language of Christian worship. I shall confine myself to mentioning those pieces of written vernacular texts which have survived from that century. These are two, an inscription and a confession, both dated to the late eleventh century.

The inscription is found in the lower basilica of San Clemente in Rome. Three lines of it are in the vernacular. They run :

^{36a} Since the completion of this paper, further light has been shed on the term *francisca* (*vox*) without, however, offering a solution to the problem in this particular case : Stefan Sonderegger, 'Tendenzen zu einem überregional geschriebenen Althochdeutsch', *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter* (= *Nationes* I), edited by Helmut Beumann and Werner Schröder (Sigmaringen, 1978), pp. 229-273, esp. p. 238f.

³⁷ *Early Italian Texts*, no II, p. 9; see also nos. III and IV; Tagliavini, p. 529.

³⁸ For a full treatment of the changes see Migliorini, *Storia*, pp. 15-19.

'Fili dele pute, traite.
Albertel, trai.
Falite dereto colo palo, Carvoncelle.'³⁹

What is striking about this inscription (more so in the context of the pictorial representation than on its own) is the closeness of this vernacular to the Latin language though it is undeniably Italian⁴⁰. When we compare it with the ninth-century graffito mentioned earlier, we notice a clear but slight evolution of the language.

Turning now to the confession in the Umbrian dialect, from St. Eutizio near Nursia⁴¹, we find within it the earliest Italian vernacular of considerable length, which goes beyond a mere phrase or sentence⁴². It must be stressed how late this first substantial vernacular writing is when compared with the evolution of the Romance language in France. Experts have emphasized that the Umbrian confession is still heavily indebted to Latin⁴³. We may add that it seems to have been composed for use by laymen this being indicated by the reference to the Truce of God, *treuga Dei*, called here *sancta treva*⁴⁴. The Umbrian confession gives us some indication of the kind of language a lay person was expected to speak in the ritual of confession, and the language is still sufficiently close to Latin to indicate a distinct possibility that someone able to recite such a text would have understood a fair amount of the other rituals of the Church, be they Mass or excommunication, and that such a

³⁹ Tagliavini, p. 529 f.; for the context see Louis Nolan, *The Basilica of San Clemente in Rome*, fourth edition (1934), p. 143 ff. Access to this book was very kindly provided for me by Dr Eileen Kane, University College Dublin. The meaning of these lines is: 'Whoresons, pull; A., pull; push from behind with the pole, C'.

⁴⁰ Inscriptions are perhaps rather conservative in their language use. The above inscription may be compared with the inscriptions on the bronze doors of the cathedral of Monreale (cast in 1185), an edition of which has been announced by Sabatini (as above, note 8), p. 347 and note 89.

⁴¹ Cod. B. 63, Biblioteca Vallicelliana, Rome. I give the first few lines of the text: 'Domine, mea culpa. Confessu so ad mesenior Dominideu et ad matrona sancta Maria et ad s. Mychael archangelu et ad s. Iohanne Baptista et ad s. Petru et Paulu et ad omnes sancti et sancte Dei, de omnia mea culpa et de omnia mea peccata, ket io feci da lu battismu meu usque in ista hora, in dictis, in factis, in cogitatione, in locutione, in consensu et opere, in perjuria...'.

⁴² See Angelo Monteverdi, 'Prime testimonianze di lingua e di poesia volgare in Umbria', in *Cento e Duecento* (Roma, 1971), p. 196.

⁴³ 'eine graphische Mischtradition, die stark von der lateinischen abhängt', thus G. Folena in *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, vol. 2 (Zürich, 1964), p. 321.

⁴⁴ *Early Italian Texts*, p. 21, line 19.

person would also have profited from listening to the words of the Scriptures read to him in Latin by native speakers.

With these examples I have surveyed the evidence for oral communication in Italy between the eighth and the eleventh century, i.e. between the time when the Romance language in Gaul was emerging as a language distinct from Latin and the time when this can be said unreservedly of the Italian language. From the twelfth century attestations of vernacular phrases, poems and prose writings⁴⁵ become frequent enough to regard this as the end of the period of transition from spoken Latin to spoken Italian. References to oral communication tell the same story⁴⁶.

And yet even then the existence of vernacular writings may tempt us not to make sufficient allowance for the possibility of spoken Italian still being rather close to Latin. Our last example of oral communication in Italy comes from the early thirteenth century, from the pontificate of Innocent III. A monk from the English abbey of Evesham pleaded against his bishop before the pope, and he reports the pope's reaction. For, in the words of the chronicler,

'dominus papa conversus ad cardinales, subridendo, vulgariter loquens, dixit : "Iste omnia auferit episcopo, et postea dicit, habeat episcopus residuum", et convertens se ad adversarium nostrum dixit, "Responde his".'⁴⁷

The vernacular speech of the pope seems to have been related to Latin closely enough for a foreigner, who was versed in Latin but whose knowledge of Italian is uncertain, to be able to understand this reaction of the pope.

* * *

What is to be made of the evidence brought together here? First I wish to underline the methodological approach. While making full use of the texts normally used by those who study the history of the Italian language, I have juxtaposed these with the evidence for oral communication in Italy as recorded in the historical accounts from

⁴⁵ I have not been able to ascertain whether the twelfth-century sermon in the dialect of Padua announced to be edited by G. Folena (see Sabatini, as above, note 8, p. 339, note 66bis) has appeared since then. For this subject see now the stimulating study by Michel Zink, *La Prédication en langue Romane avant 1300* (Paris, 1976).

⁴⁶ See Migliorini, *Storia*, p. 90.

⁴⁷ *Chronicon Abbatiae de Evesham*, edited by W. D. Macray, Rolls Series, 29 (1863), p. 160. See also Michael Richter (as above note 15), p. 74.

that country. As far as I am aware, this has not been done to the same extent previously. Looking back, it strikes me as remarkable how few references there are to oral communication in early medieval Italy, particularly in comparison with France of the same period. Doubtless more references will be found, though probably not many more. Finding them involves a great deal of labour, especially, as is obvious from the information assembled here, since references to oral communication and to the relationship between Latin and the spoken language in Italy appear in many different forms. It is not sufficient merely to go through the indices of the Latin works.

When comparing my impressions of this evidence with those of the historians of the Italian language, I realise that my conclusions are somewhat different from theirs, and that I can be more precise in my conclusions. There are apparently two different ways of looking at the early Italian texts. One is to stress how far back they go. Disregarding the *Indovinello Veronese* and the ninth-century graffito, both of which are, even in the eyes of philologists, very close indeed to Latin, the Italian vernacular texts appear in the mid-tenth century. They appear as a trickle rather than a flood. The evidence for the tenth and eleventh, and perhaps even the early twelfth century, can be maximized or minimized. In my view philologists are inclined to maximize, not because they tend to exaggeration but because they have different objectives from scholars investigating the mutual intelligibility of the speaker of Latin and the speaker of the *lingua vulgaris* in medieval Italy. When we consider the small amount of evidence in the form of Italian vulgar texts and the references in the Latin sources that distinguish between spoken Latin and spoken Italian, then it seems permissible, in order to look at the linguistic scene afresh, to minimize the evidence adduced.

There is no need to belittle the importance of the early Italian texts. I merely suggest that we should look at them in a different way. In our modern world we do not have to go further afield than Greece to encounter a linguistic scene where a generally acknowledged difference between the written language (*katarevousa*) and its commonly spoken variety (*dimotiki*) exists, and where despite this clear distinction mutual intelligibility and a two-way system of influences are maintained. We see something of this kind in the closeness of the Umbrian confession to the Latin language. The next famous example that can be interpreted in a similar way is the 'canticum fratris solis' by St. Francis of Assisi.

The model of the two-tier language system, known to modern linguists as diglossia⁴⁸, which I suggest as a new interpretation of the linguistic scene in medieval Italy, is of particular interest in the spiritual sphere. It is clear that the vernacular language of spirituality was more influenced by the Latin language of the Church than, for example, the secular language of law and commerce was. But in the context we are discussing here, which is a spiritual one, this assessment of the linguistic situation in the spiritual sphere is quite adequate. I conclude on the basis of admittedly rather scanty evidence that in Italy prior to the twelfth century, but perhaps even in the twelfth century and beyond, the *lingua sacra* of the Christian religion was sufficiently close to the spoken *lingua vulgaris* of the uneducated natives to make it possible for these members of the Christian community to follow with some understanding the ceremonies of the Church conducted in Latin by clerics whose native tongue was Italian.

If this interpretation is correct, then, to come back to the theme of the Colloquy, we realise that the translation of the Bible into Italian in the thirteenth century was undertaken at that time because then the *lingua sacra* and the *lingua vulgaris* had become two distinct languages. In the chronology of the development of the Italian language, this translation thus occurred at a remarkably early date.

⁴⁸ See C. A. Ferguson, 'Diglossia', *Word*, 15 (1959), pp. 325-340.

WALTER HENSS

DIE INTEGRITÄT DER BIBELÜBERSETZUNG IM RELIGIÖSEN DENKEN DES 5. JAHRHUNDERTS

(*Zum geistigen Umfeld von Salvian gub. V,2§5ff*)

Der Beginn des Mittelalters stellt sich je nach Blickwinkel und Sachbereich unterschiedlich dar. Für die Geschichte der abendländischen Bibelübersetzung ist der Ansatz einer entsprechenden Periodenbildung vor allem durch die Entstehung der Vulgata bezeichnet. Daneben markiert das Auftauchen der gotischen Bibel im lateinischen Sprachgebiet einen Höhepunkt volkssprachlicher Bibelübersetzung, wie er auf absehbare Zeit im Abendland nicht wieder erreicht wurde.

Lateinische und gotische Bibel vom Kontext der frühmittelalterlichen Kultur und Gesellschaft her in den Blick zu fassen, dazu eröffnet einen lohnenden Einstieg die sozialkritische Schrift Salvians von Marseille aus der Mitte des 5. Jahrhunderts *De gubernatione dei* oder, wie der Titel bei Gennadius von Marseille zeitnaher und aussagekräftiger noch aus den Schrecken der Völkerwanderung lautet, *De praesenti iudicio*¹. Speziell die Passage gub V,2 § 5ff lässt sich als Brennpunkt spätantiker und frühmittelalterlicher geistiger Strömungen für die gegebene Thematik auswerten.

I. *PLENITUDO* ALS INBEGRIFF DER GÖTTLICHEN WIRKKRAFT DER BIBEL

Salvian entwickelt in der bezeichneten Passage den für seine Argumentation entscheidenden Gedanken unter Anwendung der Bibelverse Lk 12,47f, wonach demjenigen Knecht, der den Willen seines Herrn kennt, im Übertretungsfall größere Strafe droht als dem, der den Willen seines Herrn nicht kennt. Auf die Zeitverhältnisse bezogen ergibt sich für Salvian aus dem Bildwort die Wahrnehmung eines in der Geschichte gerecht waltenden Gottes. Während Gott mit den das Reich erschütternden Germanen infolge ihrer Unkenntnis noch Nachsicht üben und sich ihrer sogar zur Verwirklichung seines Heilsplans bedie-

¹ Ed. F. Pauly, CSEL 8 (1883); G. Lagarrigue, SC 220 (1975).

nen kann, verdient die brüske Nichtachtung, wie sie ihm seitens des durch Bildung und Wissenschaft bevorzugten, nach Kultus und Lehre christlichen Römerreiches entgegenschlägt, keinerlei Verzeihung: *ignosci aliquatenus ignorantiae potest, contemptus veniam non meretur* (§ 11 Ende)².

Nun überzeugt freilich das Kriterium Unkenntnis des göttlichen Willens hinsichtlich der germanischen Heiden unmittelbarer als im Blick auf die ebenfalls christlichen, wenngleich häretischen Germanen. Salvian veranschaulicht darum den für ihn wichtigen Gedanken von der Unkenntnis auch der barbarischen Häretiker, indem er einen naheliegenden Einwand aufgreift (§ 5), den Einwand nämlich, die häretischen Germanen stünden ebenso wissentlich wie die katholischen Römer unter dem Anspruch des göttlichen Gesetzes, denn sie kennen die Bibel nicht minder als die Rechtgläubigen: *eadem enim illos legere quae nos legimus; eosdem apud illos prophetas dei, eosdem apostolos, eosdem evangelistas esse.*³

Den Einwand lässt Salvian jedoch nicht gelten (§§ 6-8). Denn allein die *catholici* verfügen über eine vollgütige Bibelkenntnis: *Nos ... tantum scripturas sacras plenas, inviolatas, integras habemus ..., nos tantummodo bene legimus.* Möchten wir das zutreffend Gelesene doch entsprechend befolgen: *utinam quam bene legimus tam bene adimpleremus* (§ 6 f.).⁴

Die übrigen Völker besitzen die Bibel entweder — soweit sie Heiden sind — überhaupt nicht oder sie besitzen die Bibel — als Häretiker — in einem gebrochenen Zustand: *debilem et convulneratam habent.* Sie halten nur eine schwer verwundete und entkräftete Bibel in Händen. Wie könnte man da von gleichem Besitz sprechen: *Quomodo eadem, quae ab auctoribus quondam malis et male sunt inter-*

² Vgl. IV § 70: non facit aliquid contra legem legis ignarus; IV §§ 78/79 (Röm 4,15). IV § 95: nos ... paganis deteriores, quia illi non norunt dei mandata, nos novimus. Auf die Bedeutung von Lk 12,47f und Röm 4,15 für Salvian weist zu Recht hin Jos. Vogt, *Kulturwelt und Barbaren* (1967), p. 62. Entschuldigte Unwissenheit auch bezüglich umkehrwilliger priszillianistischer Bischöfe, *Acta conc. Tolet.* I, PL 84, 329 A : cognitis gestis concilii Nicaeni.

³ Zur Aufzählung vgl. gub III § 8.

⁴ Vgl. IV § 61: quantum ad legem divinam pertinet, dico nos sine comparatione meliores; quantum ad vitam ac vitae actus, doleo ac plango esse peiores. § 64: quod lex bona est, nostrum non est; quod autem male vivimus, nostrum est. § 70: noster ergo hic peculiariter reatus est, qui legem divinam legimus et legalia semper scripta violamus. § 79: quod lectione et corde novimus libidine ac despectione calcamus. V § 12: Legem legimus et legitima calcamus. Scientes enim bona non bene agimus. — Über private Bibellektüre in der alten Kirche Ad. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das NT*, 5 (1912), insbes. Kap. III (p. 63 ff).

polata et male tradita? Von unzuverlässigen Gewährsmännern einst teils übel entstellt, teils schlecht überliefert, so ist die Bibel — beraubt ihrer göttlichen Mysterienkraft — nach Salvians Meinung den Häretikern zu einem Nichts geworden : *non habent quae sic habent* (§ 6 f).

Auch was das Lesen angeht, sind die Barbaren benachteiligt. Selbst wenn es häretische Barbarenvölker geben mag, deren Bibel das göttliche Mysterium in geringerem Maße eingebüßt zu haben scheint — und diese Einschränkung Salvians ist für das Verständnis seiner Darlegungen wesentlich : *etsi qui gentium barbarorum sunt qui in libris suis minus videantur scripturam sacram interpolatam habere vel dilaceratam* (§ 7) —, so sind diese des Lesens Unkundigen doch angewiesen auf das, was ihre Lehrer ihnen vortragen : *sacramentum divinae legis doctrina magis quam lectione cognoscunt*. Darum gilt von ihnen, daß sie nicht so sehr die Bibel als vielmehr eine bestimmte Lehre bewahren : *doctrinam potius retinere quam legem*. Eine eingewurzelte Lehre (*doctrina inveterata*), die Überlieferung ihrer Lehrer (*traditio magistrorum suorum*) ist für sie : *quasi lex* (§ 8). Sie mögen also in ihren Büchern die biblischen Schriften zwar besitzen, das Mysterium der Schrift jedoch ist ihnen unter dem Gestrüpp einer häretischen Lehre verborgen : *habent tamen veterum magistrorum traditione corruptam ac per hoc traditionem potius quam scripturam habent, quia non hoc retinent quod legis veritas suadet, sed quod pravitas malae traditionis inseruit* (§ 7).

Unter diesem Gesichtspunkt hat Salvian die Goten und Wandalen im Auge. Das erhellt aus seinen weiteren Ausführungen⁵. Und die Vorstellung eines jedenfalls ursprünglich in der Substanz weniger angegriffenen gotischen Bibeltexes entspricht dem für Salvians Zeit vorzusetzenden Wulfila-Bild, demzufolge der gotische Homöer zunächst als Katholik gewirkt haben soll⁶.

⁵ Vgl. §§ 9 ff : *haeretici ergo sunt sed non scientes ... Dazu § 14 : omnes autem isti, de quibus loquimur, aut Wandali sunt aut Gothi, nam de Romanis haereticis ... nihil dicimus.* VII § 38 : *malis licet doctoribus instituti.* Vgl. auch VII § 7 : *an ullis rectius comparentur (nationibus Romani) quam his quos deus in medio rei publicae sinu positos possessores fecit.* VII §§ 47 u. 49.

⁶ Vgl. bei A. Lippold in PW-RE R.II, Bd 17 (1961), 512 ff, insbes. 514,4 ff, 526,41 ff. Zu den unterschiedlichen, z. T. tendenziösen Quellenberichten über die Priorität des katholischen Bekenntnisses bei den Goten, O. Gwantler in RLGermAltkde 2 (1976), 175 ff. Letztere Auffassung setzt Anton Mayer auch für Salvian V § 14 voraus : *ipsae quondam haereses barbarorum de Romani magisterii pravitate fluxerunt, ac perinde etiam hoc nostrum crimen est quod populi barbarorum haeretici esse coeperunt ('... seinerzeit auch der Absfall der Barbaren ...')* BKV II.11). Orosius, *Adv. pag.* VII.33,19, CSEL 5.520,15 denkt dagegen eindeutig an die Arianisierung von Heiden. —

Daß Salvian bei seiner Argumentation tatsächlich auch an Bibelübersetzung denkt, sagt er ausdrücklich, indem er den Anspruch auf die unverfälschte Heilige Schrift namens der katholischen Kirche erhebt (§ 6) : *vel in fonte suo bibimus vel certe de purissimo fonte haustas per ministerium purae translationis haurimus.*

Bibellesung und Bibelverständnis, welche beide recht eigentlich erst Bibelkenntnis und Bibelbesitz ausmachen, sowie jedes Weitervermitteln des Gottesworts durch Verkündigung, Übersetzung und Überlieferung sind also für Salvian hinsichtlich ihrer Güte und Geltung von dem Medium der Rechtgläubigkeit abhängig. Und Rechtgläubigkeit ist an die Kirche des Römerreiches gebunden. Wulfila soll, davon hat Salvian erfahren, ursprünglich Glied der römischen Reichskirche gewesen sein. Also wird wohl auch seine Bibelübersetzung ursprünglich heil gewesen sein. Jetzt aber ist die gotische Bibel schon in langer Tradition der falschen Lehre arianisch-homöischer *doctores*, preisgegeben. Jetzt ist die Wulfila-Bibel, zumal die Germanen nichts weiter vom Inhalt der Heiligen Schrift kennen als was die Lehrer ihnen erzählen, ähnlich entkräftet wie die Bibeln anderer Häretiker. Sie ist der Wirkkraft der göttlichen Mysterien beraubt : *sacramentorum virtute privata* (§ 6). Diesen Zustand der Versehrtheit bezeichnet Salvian als Verlust der *plenitudo* : *In columitatem enim non habent quae plenitudinem perdiderunt* (§ 6).

Plenitudo kann hier nicht äußerlich die quantitative Vollständigkeit des biblischen Kanons meinen⁷. Hinter dem Begriff steht sowohl die Idee der πληροφορία, d. i. die Idee des umfassenden Ausgefülltseins, des tiefen Erfüllt- und Durchdrungenseins im Sinne von Kol 2,2 1 Thess 1,5, als auch besonders die Realität des göttlichen πλήρωμα im Sinne von Joh 1,16 : Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Dazu gehören namentlich Stellen wie Eph 3,19.4,13 Kol 1,19.2,9, die von der Gottheit Jesu Christi handeln. *Plenitudo*, im Sinne von Pleroma als Inbegriff der göttlich-christologischen Dimension bildete die grundlegende dogmatische Voraussetzung der kirchlich-biblischen Gotteslehre. Ein solcher, altes und neues Testament christologisch durchwaltender und dadurch zwischen beiden Einheit stiftender Offenbarungsinhalt ergab — ob mit dem ‘gnostisierenden’ Terminus

Wulfatas Übersetzung ist wohl auch nach Salvians Vorstellung dann zu den Wandalen gelangt. Die Erwägung, ob Salvian an mehrere verschiedene germanische Bibelübersetzungen denke, verfolgt G. Sternberg in ThStKr 83 (1909), 200 zu Recht nicht weiter.

⁷ Salvians Aussage sollte darum aus den Erwägungen über den Umfang der gotischen Bibel herausgehalten werden.

ausdrücklich benannt oder nicht — den obersten Leitgedanken des kirchlichen Bibelverständnisses. So wie Origenes in seinen *Jeremia-Homilien* darauf Bezug nimmt, dürfte dieser Leitgedanke auch Salvian vorgeschwobt haben, sei ihm die Formulierung nun unmittelbar aus der Übersetzung des Hieronymus oder wie immer zum geistigen Besitz geworden : (*prophetae ea quae erant de plenitudine sumpta cecinerunt et idcirco) sacra volumina spiritum plenitudinis spirant nihilque est sive in Prophetia sive in Lege sive in Evangelio sive in Apostolo quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat. Quamobrem spirant hodieque in scripturis sanctis plenitudinis verba.* Nur denen allerdings teilen sich die *plenitudinis verba* mit, die ein Organ dafür haben : *Spirant autem his qui habent et oculos ad videnda caelestia et aures ad audienda divina et nares ad ea quae sunt plenitudinis sentienda*⁸.

Die Vorstellung einer die Schrift durchwaltenden göttlich-christologischen *plenitudo* lässt sich in Anlehnung an das Origenes-Zitat für den bei Salvian gegebenen Zusammenhang konkretisieren, und zwar nicht nur unter dogmatischen sondern auch unter religiös-sittlichen Aspekten. Denn Pleroma als antwortende, dem Gläubigen sich erschließende und ihn durchdringende Kraft setzt eine angemessene Glaubenshaltung voraus, die sich nicht in dogmatischer Rechtgläubigkeit erschöpft.

Indem nachfolgend beide Gesichtspunkte, der dogmatische und der praktisch-theologische, aufgegriffen und von den mehr anspielenden, bestimmte Theologumena voraussetzenden Bezugnahmen Salvians her traditionsgeschichtlich erörtert werden, kann nicht entfernt eine Absicht quellenkritischer Vollständigkeit bestehen. Ziel des Vortrags ist lediglich, aus der Tradition heraus das Ideen- und Frömmigkeitsgut, welches im religiösen Denken des 5. Jahrhunderts für Salvian und darüber hinaus für das Mittelalter⁹ lebendig gewesen sein dürfte, nach seinen historischen Orientierungslinien aufzuzeigen. Diese historischen Orientierungslinien zeichnen sich ab einmal in den von Origenes ausgegangenen Impulsen, sodann in der kirchlichen *adversus Judaeos*-Ideologie und last not least in der asketisch-mönchischen Tradition. Da Übersetzung zugleich Exegese darstellt, braucht bei der Heranziehung der Quellen nicht scharf zwischen beidem geschieden zu werden.

⁸ Origenes, *In Jer. hom. 21* (ph. I, GCS 6.196,1) = Übers. Hieronymus, *Hom. 2,2*, GCS 33.293,4.

⁹ Vgl. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale I*, 1 (1959), p. 358.

II. DIE BIBEL UNTER DEM SCHLEIER MANGELNDEN GLAUBENS

Beherrschendes Paradigma für ein glaubensarmes und darum verständnisloses Besitzen der Bibel ist in der Salvian vorausliegenden Literatur das Verhältnis der Juden zur Schrift. Die Juden lesen die heiligen Texte zwar, aber sie verstehen deren Sinn nicht. Diesen Vorwurf kann man geradezu als Leitmotiv der christlichen *adversus Judaeos*-Ideologie bezeichnen¹⁰. Schon nach urchristlicher Auffassung sind die Gedanken der Juden verstockt; es liegt ein Schleier über ihrem Herzen (2 Kor 3,12 ff). Erfüllt ist die Weissagung des Jesaja, daß sie nicht sehen mit ihren Augen und nicht hören mit ihren Ohren noch verstehen mit dem Herzen (Mt 13,14 f Jes 6,9 f). Das Reich Gottes ist den Juden genommen und einem anderen Volk gegeben, welches davon Früchte bringt (Mt 21,42 f).

Diesen nach christlicher Überzeugung eingetretenen Sachverhalt erläutert im Blick auf Salvian wiederum Origenes¹¹: *non quod scriptura ab eis ablata sit; habent quippe legem et prophetas, habent volumina divinarum litterarum; sed quod non intellegant ea.* Nicht weggenommen wurde den Juden die Heilige Schrift. Äußerlich verfügen sie sehr wohl noch darüber. Aber: *cessavit apud eos legis et prophetarum interpretatio, legunt omnia et non intellegunt (... εἰσιν ἀναγινώσκοντες καὶ μὴ νοοῦντες).* Indem sie deren Sinn nicht einsehen, besitzen die Juden Gesetz und Propheten nicht mehr (... ἀλλὰ νῦν οὐκέτι ἔχουσι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τῷ μὴ θεωρεῖν τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν).

Demgegenüber betonen die Christen, wie etwa Origenes gegen Celsus formuliert, die Bücher Mose besser zu verstehen als die Juden (II.76 GCS 2.198,4 : συνετώτερον διδαχθέντες ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀκούειν). Durch Jesus haben die Christen das rechte Verständnis gewonnen. Ruht doch im alten Testament das neue verborgen. Das alte Testament ist Prophetie und metaphysische Präfiguration Christi und der Kirche. Darum muß schon der Jude Tryphon bei Justin sich hinsichtlich der Schriftzeugnisse nach christlicher Auslegung sagen lassen: 'In euren Schriften stehen sie; oder vielmehr nicht in euren sondern

¹⁰ M. Simon, *Verus Israel*, 2. Auflage (1964), p. 211 (vgl. 177 f). Weitere Literatur ibidem p. 165 ff.

¹¹ Origenes, *In Jer. hom.* 14.12, GCS 6.117,3 = Übers. Hieronymus, *Hom.* 11, PL 25, 670C. Zur allgemeinen Übersicht N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (1976).

in unsren Schriften, denn wir lassen uns von ihnen überzeugen¹². Zum Bilde geworden erscheint diese Vorstellung bei Augustin : *Codicem portat Iudeus, unde credat Christianus. Librarii nostri facti sunt*¹³.

Da die Juden die messianischen Weissagungen nicht in Jesus erfüllt sahen und ihre eigenen rabbinischen Überlieferungen¹⁴ neben den biblischen Schriften pflegten, konnte in Abgrenzung dagegen das kirchliche Urteil nur denjenigen Bibelausleger als sachkompetent anerkennen — so etwa Hieronymus in seinem Kommentar zu Gal 4,20 (PL 26.390 B) — : *qui universa scripturarum sacramenta cognoscens sublimiter ea intellegat et Christum in divinis libris videns nihil in eis Iudaicae traditionis admittat.*

Die Juden bevorzugten, statt auf Jesus Christus zu hören, nach kirchlicher Anschauung eine menschliche Tradition : *doctrinas hominum praeferentes doctrinae dei*¹⁵; *contemnentes legem dei et sequentes traditiones hominum*¹⁶. Dabei pflegten sie sich laut Hieronymus vertrauensvoll auf ihre Schriftgelehrten zu berufen : *'magistri nostri tradiderunt nobis'*¹⁷. Von diesen *magistri* aber steht fest : *perverse scripturas sanctas interpretantur illuduntque stultitiae discipulorum*¹⁸; *illudebant populo traditionibus pessimis*¹⁹.

Bezüglich der verschiedenen jüdischen Traditionen braucht hier auf Talmud und Midrasch im einzelnen nicht eingegangen zu werden, zumal die Väter eine uneinheitliche Terminologie verwenden. Insbesondere bezeichnet die auch im lateinischen Sprachbereich offenbar geläufige Entsprechung für Mischna, δευτέρωσις, ebensogut die jüdischen Überlieferungen allgemein²⁰. Speziell die Repräsentanten

¹² Justinus, *Dialogus* 29,2, ed. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (1914), p. 123. Vgl. Barnab 4,6 bei H. Windisch in *Handbuch z. NT*. Ergbd (1923), p. 320f.

¹³ Augustinus, *Enarr. in Ps.* 56,9, CChL 39.700,22.

¹⁴ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961); J. Weingreen, *From Bible to Mishna* (1976).

¹⁵ Hieronymus, *Epist.* 121,10 § 20, CSEL 56.49,4.

¹⁶ Hieronymus, *In Jes.* 59,12 ff, CChL 73A.685,39. Vgl. Hieronymus, *In Os.* 3,1, CChL 76.33,33 : *traditiones hominum et δευτέρωσέων somnia diligentes.*

¹⁷ Hieronymus, *Epist.* 121,10 § 20, CSEL 56.49,2.

¹⁸ Hieronymus, *In Jes.* 3,4, CChL 73.49,58.

¹⁹ Hieronymus, *In Jes.* 29,21, CChL 73.380,85. Vgl. Hieronymus, *In Jes.* 10,1 ff, ibidem 133,15 : *quod adversum legem dei iniquas scripserint leges et traditionibus suis subverterint iudicium veritatem.*

²⁰ J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, I (1914), p. 372, n. 6, p. 377, n. 3; H. Bietenhard in *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957), 842ff. Die Sammlungen L. Ginzbergs zur Haggada bei den Kirchenvätern hätten einen Neudruck verdient, zumal nur 1 (1899) und 2 (1900) selbständig erschienen sind : 6 (1935) in *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut*.

pharisäischer Tradition brandmarkt Hieronymus in seinem Kommentar zu Gal 1,13 (PL 26.324 B) mit den Worten : *qui docent doctrinas et mandata hominum et reiciunt legem dei ut statuant traditiones suas.* Hillel, das berühmte Schulhaupt, soll 'profanus' deshalb heißen : *eo quod per traditiones et δευτερώσεις suas legis praecepta dissipaverit atque maculaverit*²¹. Alles in allem : Durch schlechte Gewährsmänner ist bei den Juden eine unbiblische Tradition eingepflanzt worden : *non lege praeceptam sed magistrorum arbitrio inolitam*²².

Die für Salvian gewonnenen Parallelen sind mit Händen zu greifen. Vom Judentum zu den Häretikern aber war nur ein kleiner Schritt, den die Apologetik insbesondere während der christologischen Auseinandersetzungen längst vollzogen hatte²³. So ruft Augustinus den Arianern zu, sie sollten, nachdem die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater nicht länger zu leugnen ist, den Juden abstreifen (*stringatur Iudeus*) und als Christen zum Glauben kommen²⁴. Konkret mit Bezug auf die jüdischen Sonderüberlieferungen spannt Hieronymus den Bogen zur Häresie : *Usque hodie autem qui Iudaico sensu scripturas intellegunt, persequuntur ecclesiam Christi et populantur illam non studio legis dei sed traditionibus hominum depravati*²⁵.

Als 'menschlich' erschien die jüdische und entsprechend die häretisch 'judaisierende' Schriftinterpretation aber nicht allein deshalb, weil sie auf eine eigenständige, nicht schriftgemäße und darum unheilige Traditionsbildung hinauslief, sondern zutiefst deshalb, weil sie im Licht des rechtgläubigen Bibelverständnisses schon vom Ansatz her einer durchaus irdischen Betrachtungsweise, menschlichem Wissen und Können verhaftet blieb (1 Kor 2,1 ff). Für die kirchliche Schriftklärung hatte Origenes die Problematik unter Einschmelzung auch außerkirchlichen Gedankengutes wegweisend erhellt : Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so besitzt die Heilige Schrift neben ihrem Körper ein psychisches und ein pneumatisches Wesen (princ IV.2,4 GCS 22.313,2). Diese mehrschichtige Ganzheit der Schrift ist nicht ohne weiteres offenkundig. Sie kann aufbrechen wie ein gemahlenes Korn²⁶, aber sie darf nicht durch einseitiges Verabsolutieren

²¹ Hieronymus, *In Jes.* 8,11 ff, CChL 73.116,51. Dazu H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 6. Auflage (1976), p. 119.

²² Hieronymus, *In Ezech.* 45,13 f, CChL 75.682,124.

²³ Vgl. bei Juster, I, p. 283 ff mit Anmerkungen.

²⁴ Augustinus, *In Joh.*, tr. 18,8, CChL 36.185,29. Dazu B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (1946), p. 194 ff.

²⁵ Hieronymus, *In Gal.* 1,13, PL 26.324D.

²⁶ Vgl. Origenes, *In Lev.* 2,14, Hom. 2,2, GCS 29.292,3 : *Frangebantur enim media, cum littera separabatur ab spiritu.*

zerrissen werden. So liegt ein Kardinalfehler des Unglaubens in dem bloß buchstäblichen Bibelverständnis (princ IV.2,2 p. 308,9 cCels II,5+6 GCS 2.132,12+24; vgl. 2 Kor 3,6). Christus selbst hat durch seine Ankunft die über den Literalen Sinn hinausreichenden Glaubensinhalte des mosaischen Gesetzes zum Leuchten gebracht (princ IV.1,6 p. 302,7). Volle Erkenntnis der Schrift kann darum Verwirklichung nur bei dem finden, der in berufener Weise gleichsam das Opfertier von Lev 1,6 häutet und zerlegt (hom 1,4 GCS 29.285,24) : *qui de verbo dei abstrahit velamen litterae et interna eius, quae sunt spiritalis intellegentiae membra, denudat.* Auf diese Weise erschließen sich die *membra verbi interioris scientiae*, die *divina mysteria* oder, wie Hieronymus in seinem oben zitierten Galaterbrief-Kommentar sagt (Gal 4,20) : *universa scripturarum sacramenta.*

Es ist nicht erforderlich, zum Verständnis der *plenitudo*-Vorstellung im Kontext Salvians die Unterschiede der von den Bibelexegeten im Lauf der Zeit entwickelten Methoden zur Erhebung mehrerer Schriftsinne näher vorzuführen. Zur Erklärung genügt das mehr oder weniger durchgängige Konzept von der Zweieinheit der beiden Grundelemente der Schrift : 1. des Innerweltlich-Menschlichen oder Historisch-Offensichtlichen einerseits und 2. des Christozentrisch-Typologischen oder Heilsökonomisch-Mystischen anderseits. In *Christo et in apostolis verius pleniusque complentur*, so leitet Hieronymus Jer 32,41ff zum ekklesiologischen Vollsinn über (CChL 74.347,25). Die Frage ist nicht primär eine hermeneutische, sondern eine dogmatische, soteriologisch offenbarungsgeschichtliche : Einheit und Ganzheit der Schrift, Erfüllung und Vollendung des alten Bundes durch den neuen Bund, beruhen auf dem Pleroma Christi. Dieses christologische Pleroma aktualisiert sich in der *divina lectio* nur — um mit den Worten des Johannes Cassianus in seiner für die mittelalterliche Exegese bahnbrechenden *Collatio XIV* zu resümieren (coll 14,10 CSEL 13.410,26)²⁷ : *historicae et spiritalis scientiae plenitudine*, nur durch die unverkürzte, historisch-empirische und pneumatisch-metaphysische Erkenntnis.

Wem, wie Juden und Arianern, beide Komponenten mangels des rechten Glaubens auseinanderfallen, dem ist mit der göttlich-christologischen *plenitudo* auch die Kraft der biblischen Mysterien entwichen, und er muß sich im Sinne der herrschenden Lehrmeinung von Hieronymus sagen lassen : *carnales eos esse qui more Iudaico*

²⁷ Zu der Cassian vorausliegenden Tradition H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, I,2 (1959), p. 405f; I, 1 (1959), p. 190ff, 210ff.

historiam tantum sequerentur et litteram (in Gal 5,19 PL 26.414 C) Vollends gilt von einer solchermaßen entleerten Verkündigung das Urteil Leos des Großen (serm 29.1 PL 54.226 *Utramque enim substantiam in unam convenisse personam*): *nisi fides credat sermo non explicat*. Mißbilligungen der bezeichneten Art hingen der sog. Antiochenischen Schule als angeblicher Brutstätte des Arianismus und auf Grund ihrer betont philologisch-historischen Exegese²⁸ an. Auf dem Hintergrund dieser verketzerten arianisch-'judaisierenden' Tradition sieht und beurteilt Salvian die Bibel der Goten. Unter den Händen häretischer Lehrer hat sie ihre göttliche Wirkkraft eingebüßt. Goten und Wandalen sind ähnlich wie die Juden nicht mehr im Vollbesitz der Heiligen Schrift. Geblieben ist ihnen, zumal als Illiteraten, von der Wulfila-Bibel lediglich eine *veterum magistrorum traditio*, eine *doctrina inveterata* und das soll heißen eine menschliche Lehre.

III. GLAUBENSLEBEN UNTER DEM ANSPRUCH DER BIBEL

Obwohl den häretischen Germanen die Bibel unter dem Schleier einer Irrlehre zum bloß äußerlichen Besitz herabgemindert ist, stehen sie dem biblischen Heilsangebot doch näher als die Masse der rechtgläubigen Römer, und zwar vermöge ihres sittlich-religiösen Eifers. Dieser Gedankengang Salvians verläuft im Ansatz noch analog zur *adversus Iudeos*-Ideologie, trägt aber eine neue Perspektive ein, welche Salvian vornehmlich aus der asketisch-mönchischen Tradition vertraut gewesen sein dürfte.

Schon Paulus hatte in die christliche Hoffnung das Heil seiner Volksgenossen dem Fleische nach begütigend mit einbezogen (Röm 9,2f.10,1.11,11-32) und den Juden zugestanden (Röm 10,2f), 'daß sie Eifer zu Gott haben, aber nicht aus der richtigen Erkenntnis' (ἀλλ ὃὐ κατ' ἐπίγνωσιν, sed non secundum scientiam, Gottes Gerechtigkeit erkennend).

So läßt auch Salvian an den barbarischen Häretikern ihren Eifer zu Gott gelten (§§ 9-11): *impii sunt, sed hoc putant veram esse pietatem ...; inofficiosi sunt, sed illis hoc est summum religionis officium ...; quamvis non habeant rectam fidem, illi tamen hoc perfectam*

²⁸ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd edition (1952), p. 14ff; Raym. Edw. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (1955), p. 49ff; Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* (1974).

*dei aestimant caritatem ... ; honorare se dominum atque amare credentes. Errant ergo, sed bono animo errant, non odio sed affectu dei ..., affectu tamen piae opinionis*²⁹.

Das wohlwollende Zugeständnis des Paulus an die Juden Röm 10,2f war durch die Väterexegese nicht gerade bevorzugt aufgegriffen³⁰, jedoch auch nicht durchweg abgeschwächt worden³¹. Origenes führt in seinem durch Rufin ins Lateinische transponierten Kommentar (PG 14.1158-1160) gedanklich zu Salvian hin : *Judaei putantes se zelo dei agere sacrilegi extiterunt in filium dei.* Ein solches Verhalten ist aber immer noch besser als völlige Stumpfheit : *melius ... est habere zelum dei, licet non secundum scientiam, quam penitus non habere.* Ambrosiaster hebt dazu, ebenfalls wie ein Vorgänger Salvians, hervor : *non malevolentia et invidia sed errore*³². Auch das gegenseitige Streitigmachen des Anspruchs auf Rechtgläubigkeit, welches Salvian belebend einflicht (*nos eos iniuriam divinae generationi facere certi sumus quod minorem patre filium dicant; illi nos iniuriosos patri existimant quia aequales esse credamus. Apud nos sunt haeretici, apud se non sunt; nam in tantum se catholicos esse iudicant ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infamant, § 9*), findet im Kern und auf die Juden bezogen eine Entsprechung bei Ambrosiaster : *voluntatem et consilium eius nescientes contra deum agebant, quem se defendere testabantur.*

Die Übertragung von Röm 10,2f auf Häretiker brauchte Salvian nicht als erster vorzunehmen³³. Schon Origenes/Rufin gibt, nachdem er zur Stelle bemerkt hat : *Similiter enim potest dicere apostolus et de aliis*, eine Reihe von Beispielen, darunter gerade auch *fides dei* und *caritas dei*, beides nicht praktiziert — wie es bei Paulus heißt — *secundum scientiam*, sondern — wie Orig/Ruf interpretiert — *in solo affectu* (a.a.O. 1159).

Wenn nun Salvian im Blick auf die nachdrücklich von ihm hervorgehobene sittlich-religiöse Kraft der häretischen Germanen zu Gun-

²⁹ Hierzu vgl. J. Chéné, ‘Que signifiaient “initium fidei” et “affectus credulitatis” pour les Semipéagiens?’, *Recherches de science religieuse*, 35 (1948), 566 ff.

³⁰ Vorherrschend ist die These (Hieronymus, *In Jer.* 15,12, CChL 74.150,7) : *populus Israel dei cognitione indignus est.*

³¹ K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter*, 2. Auflage (1959), p. 364f. Vgl. M. Simon, p. 271 ff.

³² PL 17.149, CSEL 81,1,342ff. Vgl. zu Röm. 11,25f : *quia non de malevolentia erat incredulitas sed errore, emendantur, ut postea salverentur.*

³³ Augustinus wendet Röm. 10,2 z.B. auf die Pelagianer an : *Serm.* 131,10, PL 38,734.

sten der letzteren feststellt (§ 11), sie vernachlässigten nicht wie die Römer ihre Glaubensinhalte sondern sie täten das, was sie für richtig halten, so hat auch der für diese Feststellung wegweisende Blickwinkel, daß der Glaube ohne Werke tot ist (Jak 2,20+26), bei Origenes/Rufin im Zusammenhang von Röm 10,2f Ausdruck gefunden: *Ex actibus suis bonis* muß der Glaubende die vorbehaltlose Ausrichtung seines Glaubens auf Christus zu erkennen geben, einen Glauben, der dem jener Blutflüssigen von Mt 9,12 entspricht, die Jesu Gewand berührte (*in affectu mentis tali*)³⁴. Bezuglich solcher vorbehaltlosen Ausrichtung des Glaubens auf Jesus Christus bestand zwar nach orthodoxem Maßstab weder bei Juden noch Arianern das rechte Verhältnis³⁵. Was jedoch die *actus boni* angeht, die Origenes als Glaubenskriterium betont, so sind sie in Salvians Augen bei den häretischen Germanen, welchen aus dem traditionellen Barbarenkli schee kaum noch negative, eher romantisierende Züge anhaften, nicht zu übersehen. Im Vergleich mit den Römern bieten die Germanen gerade keinen Anhalt für die durch schlechte Sitten bewirkte Perversion menschlicher Anlagen; für jene Erkenntnis des moralischen Gewissens, die Salvian aus den römischen Zeitverhältnissen gewonnen hat: *morum degenerantium pravitate pereunt ... beneficia naturae* (gub III § 59) ... *exclusa naturae originalis sinceritate* (VII § 57).

Salvian ist demnach wie Johannes Cassianus der Überzeugung: *in esse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta*³⁶. Kraft dieser natürlichen Befähigung des Menschen zum Guten können die häretischen Barbaren sogar als Instrumente des göttlichen Heilsplans³⁷ die weltverändernde Kraft einer gläubig verwirklichten Lebensordnung erweisen: *O pie domine! o salvator bone!* — so ruft Salvian angesichts der Überwindung des afrikanischen Dirnenunwesens durch die Wandalen aus — *quantum efficiunt per te studia disciplinae, per quae mutari possint vitia naturae, sicut ab illis scilicet immutata sunt* (VII § 95).

³⁴ Vgl. vice versa gub IV §§ 83/84: *Aestimari itaque de cultoribus suis potest ille qui colitur.*

³⁵ Vgl. Origenes, Rufin a.a.O. 1159 C: *quaeque quae gerimus, nisi secundum scientiam et intellectum geramus, potest ad nos dici, quia habemus zelum operis boni sed non secundum scientiam.*

³⁶ Cassianus, Coll. 13,12 § 7. Dazu A. Kemmer, *Charisma Maximum. Untersuchungen zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus* (1938), p. 28 ff, 96 ff, 104 ff. Zu Salvians voluntaristischer Komponente s. Wilh. Blum in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 21 (1970), 327 ff.

³⁷ Vgl. z. B. gub VII § 54.

Salvian selbst rechnet mit Kritikern, denen seine Thesen unerträglich erscheinen, hält aber entschieden daran fest (IV § 60)³⁸: *operi ergo nostro debemus credere, non opinioni.* Nach diesem Maßstab hat auch die Tugend der *humanitas*, einst zentrales Geistesgut des *orbis Romanus*, Zuflucht bei den Barbaren gefunden. Denn viele Römer, darunter vornehme und gebildete, kehren der Ungerechtigkeit und Grausamkeit ihrer Heimat den Rücken: *quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt* (V § 21)³⁹. Bloße Rhetorik darf man in derartigen Äußerungen ebensowenig sehen wie blanke Historizität. Salvians Haltung bedeutet vielmehr den Höhepunkt einer kulturgeschichtlichen Entwicklung, die seit der kaiserlichen Kompromißpolitik gegenüber den Germanen im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts unter dem Druck der Ereignisse auch theologisch mehr und mehr zur Geltung kam⁴⁰.

Das Besondere bei Salvian liegt in der außerordentlich gesteigerten Wertschätzung der germanischen Häretiker als eines sittlichen und zugleich praktisch-theologischen Vorbilds. Dogmatisch lehnt Salvian die Häretiker zwar entsprechend dem kirchlichen Führungsanspruch eindeutig ab (V § 9 ff). Als Sittenprediger jedoch nimmt er sie ebenso eindeutig aus von seinem Verdikt der unbedingten Strafwürdigkeit, welches er über das *Imperium Romanum* verhängt. Salvian wendet sich als Römer und Katholik den germanischen Häretikern ähnlich entschieden zu wie die aus der Heimat zu den Barbaren auswanderten Römer, die sich nicht abschrecken lassen durch fremde Sprache und Lebensart oder gar durch der Barbaren Körper- und Kleidergeruch (V § 21).

Hatte Hieronymus zu Beginn des Jahrhunderts sich durch das 'rote und blonde Heer' der Goten, dessen Tross auch die Kapellenwagen umfaßte (*ecclesiarum circumfert tentoria*), anregen lassen zu der Erwägung, der Feinde ebenbürtige Kampfeskraft beruhe vielleicht darauf, daß sie der gleichen Religion vertrauten wie die Römer⁴¹, so

³⁸ Vgl. gub VII § 38. Zur Kritik jüngst wieder M.-B. Bruguière, *Littérature et Droit dans la Gaule du V^e siècle* (1974), p. 27 ff und passim.

³⁹ Vgl. gub V § 28, § 37.

⁴⁰ Diese Entwicklung vollzog sich, zumal in der westlichen Reichshälfte, vor dem Hintergrund einer primär politischen, den neutestamentlichen Missionsauftrag hinsichtlich des Barbarentums vernachlässigenden Theologie. Vgl. bei Jos. Vogt, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft* (1967), insbes. p. 18 ff, 35 ff, 41 ff. Zu Orosius, *Adv. Pag.* VII,41, CSEL 5.552 ff vgl. auch Vogt, p. 56.

⁴¹ Hieronymus, *Epist.* 107,2, CSEL 55.292,16.

läßt Salvian die wandalische Streitmacht dem römischen Heer mit der Bibel entgegenziehen, eingeschüchtert zwar durch das Prahlen, die Waffen und die Hilfstruppen der Römer, aber siegreich durch ihre Hinwendung zu Gott (VII § 46). Ausgelacht hätte man auf römischer Seite schon jeden derartigen Vorschlag (*ibidem* § 47). Fern lag auch jenem durch die Goten besieгten Feldherrn, vor der Schlacht es seinem häretischen Widerpart gleichzutun. Als König lag dieser hingestreckt im härenen Gewand : *fidens processit ad pugnam quia iam meruerat in oratione victoriam* (VII § 44). So leben die Goten und Wandale laut Salvian : In der Not erbitten sie den Beistand Gottes, ihr Gedeihen nennen sie Gottesgeschenk (VII § 38). Noch in fremden Priestern ehren sie Gott (*ibidem* § 39).

Das emphatische Herausarbeiten seines Sittenvergleichs, mit welchem Salvian ein machtpolitisch und moralisch unterlegenes Römerum zu religiöser Besinnung ruft, läßt sogar die Demarkationslinie zwischen rechtgläubiger Kirche und germanischem Arianismus relativ erscheinen. Was nützt unter den obwaltenden Umständen der Vorrang des religiösen Namens (*praerogativa illa religiosi nominis*), was, daß wir uns 'katholisch' und 'gläubig', die Goten und Wandale 'Ketzer' nennen? Leben wir selbst doch in ketzerischer Schlechtigkeit (VII § 47) : *nihil enim omnino prodest nomen sanctum habere sine moribus* (III § 60). So gewiß derjenige als ungläubig anzusehen ist, der das Glaubenspfand nicht hütet, so gewiß sind alle zum Himmel berufen, die nach Empfang der christlichen Heilsgüter Gottes Gebote erfüllen (III § 8 f) : *ad capiendum laboris praemium*.

Mores und vitae actus lassen also nach Salvians Ansicht die ariatischen Germanenvölker trotz ihres dogmatischen Irrglaubens ein Grunderfordernis des Heilsweges besser erfüllen als die Masse der römischen Katholiken, welche die ihnen in aller Vollkommenheit und in reiner Übersetzung offenstehende Heilige Schrift mangels christlicher Sittlichkeit entweihen⁴². Mit dieser seiner positiven, die Mitwirkung des Menschen im Heilsprozeß betonenden Einschätzung rückt Salvian die glaubenseifrigen Häretiker geradezu in die Nähe derjenigen Minderheit im römischen Reich, die aus wahrhaftem Glauben nach Vollkommenheit strebt und die er erst recht von seinem scharfen Verdikt ausschließt : *excipio enim primum omnes religiosos, deinde nonnullos etiam saeculares religiosis pares, aut, si id nimis grande est,*

⁴² Vgl. oben Anmerkung 4.

*aliqua tamen religiosis honestorum actuum probitate consimiles*⁴³. Gemessen an ihrer sittlich-religiösen Lebensführung befinden sich Goten und Wandalen gleichsam auch — *aliqua honestorum actuum probitate* — auf dem Weg des geistlichen Reifens, ungeachtet ihrer unzulänglichen Glaubensunterweisung: *malis licet doctoribus instituti* (VII § 38). Für Salvian ist der Gedanke darum nur konsequent und mehr als ein frommer politischer Wunsch: *eos forsitan catholica non indignos fide* (V § 13). Dies gilt umso mehr, als die dogmatische Befangenheit der germanischen Arianer nicht selbstverschuldet, sondern *magistrorum vitio* (V § 11) und letztlich durch Schuld einer früheren römischen Regierung (V § 14) besteht. Aus dem offensichtlich ihnen gewogenen Walten Gottes⁴⁴ leitet Salvian auf dem Boden einer vor- und unaugustinischen Theologie die Zuversicht ab, daß die germanischen Häretiker noch dahin gelangen werden: *plena fidei noscere veritatem*. Gott kann ja ihre den Katholiken so überlegene Lebensführung nicht übersehen: *maxime cum ... eos ... videat catholicis vitae comparatione praestare* (V § 13)⁴⁵.

IV. NON NISI A VERIS DEI CULTORIBUS

Eine ausschlaggebende Bedeutung der *vita actualis* für Glaubens- und Schrifterkenntnis trat dem lateinischen Leser des 5. Jahrhunderts besonders eindringlich aus der asketisch-mönchischen Tradition des Ostens entgegen, welche, obgleich nicht weniger beargwöhnt als die Werke des Origenes, in Übersetzung und Adaptation das abendländische Denken mannigfach beeinflußte. Hier wurde sinnfällig, wie die Grundvoraussetzung allen Gottschauens, ein reines Herz (Mt 5,8 1 Tim 3,9 2 Tim 2,22), sich erstreben ließ: *emendatione morum et vitiorum purgatione*⁴⁶. Hier konnten sogar Analphabeten und Blinde⁴⁷, un-

⁴³ Gub IV § 62. Vgl. VII § 14 (unter Anspielung auf Paulinus von Nola): *exceptis ... his ... quos utique etiam in illa tunc generali admodum conluvione vitiorum recte minorum criminum reos fuisse credimus, qui corrigi a divinitate meruerunt.* VII § 65: *nisi ad deum forte conversos, id est fide ac religione mutatos (sciat).* Vgl. auch III § 56 ff., V § 19.

⁴⁴ Vgl. gub VII § 49: *quid enim vel de nobis vel de Gothis ac Wandalis deus iudicet res probat.*

⁴⁵ Vgl. VII § 39: *prout actus utriusque partis ita et rerum terminus.*

⁴⁶ Cassianus, *Coll. XIV*, 1, CSEL 13.399,1. Die Quellenfrage ist für den gegebenen Zusammenhang im einzelnen nicht von Belang; vgl. neben der schon genannten Arbeit von A. Kemmer (oben Anmerkung 36) bei H.O. Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition* (1961).

⁴⁷ Vgl. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie*

mittelbar in den Vollbesitz der Heiligen Schrift gelangen, nicht durch Studium und Memorieren : *non aliorum docentum verbis*, sondern : *propriorum actuum virtute ... — quasi in praemio — ... non enim a meditatione legis intellegentiam sed de fructu operis adquirentes*⁴⁸. Ziel aller inneren Reinigung war die zunehmende Kenntnis der ‘Geheimnisse Gottes’ : *Si ergo cognoverit deum — in quantum homini possibile est —, tunc demum etiam reliquorum quae sunt scientiam capiet et mysteria dei agnoscat et quanto purior in eo fuerit mens tanto plura ei revelat deus et ostendit ei secreta sua*⁴⁹.

Aus den Bildern, die Rufin und Cassian vermittelten, nur einige Beispiele :

Habebat ergo hanc magnificam verbi dei doctrinam ..., sed maiorem habebat in operibus gratiam; omne enim quidquid petisset a deo sine mora consequebatur, sed et revelationes ei plurimae ostendebantur (PL 21.412 D).

Et cum a fratribus oblatus ei fuissest codex, quasi olim iam sciens litteras, legere coepit (ibid. 406 A); ... et docere nos ex scripturis quae ad aedificationem vitae ac fidei pertinent coepit; erat enim ei docendi gratia a deo collata (406 B).

Rursus pergit ad eremum — (ein bekehrter Räuber) — atque ibi per septem continuos annos in omni abstinentia degens plenitudinem gratiae consequitur a domino ita ut paene omnes scripturas memoriter teneret (ibidem 423 B).

Vidimus etiam abbatem Theodorum, summa sanctitate et scientia praeditum non solum in actuali vita sed etiam notitia scripturarum, quam ei non tam studium lectionis vel litteratura mundi contulerit quam sola puritas cordis (CSEL 17.106,19).

Nun lag es Salvian gewiß nicht im Sinn, die das *Imperium Romanum* erschütternden Häretiker mit den ehrwürdigen Repräsentanten der *vita angelica* auf eine Ebene zu stellen. Und was die Geheimnisse Gottes anlangt, so vertritt Salvian unter Fernhaltung individualisender Spekulationen einen ausgesprochen pragmatischen Bibelgla-

zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe ‘Gnostiker’ und ‘Pneumatiker’ (1916), p. 162 ff (Dazu insbes. p. 113 ff, 119 ff, 125, 137 f, 146 f, 185 ff, 259 f). A.-J. Festugière, *Les Moines d’Orient*, IV, 1 (1964) = *Subsidia Hagiographica*, 53,2 (1971), p. 31, Anm. 31; p. 69 f, Anm. 46. Th. Klauser in RAC 1 (1950), 1030 ff. — Über die Bibel im frühen Mönchtum K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (1936), p. 276 ff. H. Dörries in *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947), p. 215 ff. Suso Frank, *Angelikos Bios* (1964), p. 54 f, 75 ff, 128.

⁴⁸ Cassianus, *Coll. XIV*, 9 (a. a. O. 407,23). Vgl. Cassianus, *Inst.* V,34, CSEL 17.107,9 : *cordis oculi sublatu velamine passionum sacramenta scripturarum naturaliter contemplarentur.*

⁴⁹ *Hist. Monach.* (Rufin) PL 21.398A. Auf das Verhältnis zum griechischen Text (ed. Festugière, 1971 = *Subsidia Hagiographica* 53,1) braucht nicht eingegangen zu werden.

ben. Soweit Gott seine Gedanken offenbaren wollte, sind sie in der Heiligen Schrift niedergelegt (*ipsum quodammodo scripturae sacrae oraculum dei mens est; cum per scripturas sacras scire nos quasi de arcano animi ac mentis suae quaedam voluerit deus noster, ... non tacebo* III § 5). Daran soll man sich halten: *Si scire vis quid tenendum sit, habes litteras sacras. perfecta ratio est hoc tenere quod legeris* (III § 2ff; vgl. VII § 7). Darauf gründet auch Salvian seinen Vortrag (*quicquid vel agnoscí per suos vel praedicari deus voluit* III § 5)⁵⁰.

Insoweit dürfte Salvian den Vorbehalt gegen ein einseitiges Charismatikertum grundsätzlich geteilt haben, den Augustinus seiner *Doctrina christiana* vorangestellt hatte⁵¹. Und dennoch: Aus dem Strom der asketisch-mönchischen Literatur und Lebenswirklichkeit wird der Maßstab der *vita actualis* Salvian besonders lebendig gewesen sein sowohl für sein theologisch hochgesteigertes Germanenbild, nach welchem die häretischen Barbaren ungeachtet ihrer mangelnden Zurüstung zum Glauben gleichsam dem Vollbesitz der Heiligen Schrift entgegenreisen, als auch für seine Kritik an dem Verhältnis des katholischen Alltagsrömers zur Bibel: *vereor quod qui non bene observamus nec bene lectitamus* (V § 7)⁵². Rechtgläubigkeit nur angeleert, lebt und erlebt den Glauben nicht *secundum scientiam*. Das hatte bereits Origenes/Rufin in dem oben mehrfach zitierten Kommentar zu Röm 10,2f knapp konstatiert: *fides dei non in solis verbis est quae interdum ab alio composita vel scripta discuntur* (PG 14.1159 B). Aus diesem Kernstück ergibt sich zugleich im Blick auf die arianischen *magistri* samt deren Glaubensunterricht auch der grundlegende Unterschied zwischen einem voll wirkkräftigen Weitervermitteln der Bibel und einem debilen (PG 14.1159 D): *differentiam fidei simpliciter traditae et fidei quae est secundum scientiam*.

Fides simpliciter tradita, das zielt auf menschliche Glaubenslehre, die sich unabhängig von einem geistlichen Erfahrungsschatz ausbreiten lässt. Trotz möglichen rhetorischen Glanzes und geistreichen Pompes gründet sie nicht in der rechten Erkenntnis. Den Unterschied betont bezeichnenderweise auch Johannes Cassianus. Programmatisch

⁵⁰ Vgl. Salvian, *Eccl.* I § 34: *sufficere ... puto illa quae prompta sunt*. Augustinus, *Doctr. chr.* II,6,8, CSEL 80,37,24.

⁵¹ Augustinus, *Doctr. chr.*, prologus, CSEL 80 § 4, § 7ff: *qui se scripturas sanctas sine duce homine nosse gaudent; ... divino munere; ... nullo sibi hominum exponente. § 13: sed abiecta esset humana condicio si per homines hominibus deus verbum suum ministrare nolle videretur*. Darüber ausführlich P. Brunner in *Kerygma und Dogma*, 1 (1955), 59ff, 85ff.

⁵² Vgl. oben Anmerkung 4.

bietet ihn in *Collatio XIV* eine Zwischenüberschrift (14) : *Quod immunda anima neque tradere neque percipere possit scientiam spiritalem* (CSEL 13.397,22). Beharrlich wie immer man über dem Schriftstudium schwitzen mag — so lässt Cassian den Abt Nesteros ausführen (*quilibet desudaverit lectionis instantia* 417,5) — : Wer nicht den Weg des praktizierten Glaubens, den Weg der Herzensreinheit beschreitet, der kann, indem er mit leeren Worten etwas empfiehlt, was er selbst gar nicht erfahren hat (*inxperta commendans vano verborum sono* 423,14), weder Anreger geistlicher Gedanken werden (*genetrix spiritualium sensuum*, vgl. 408,9) noch überhaupt die *eloquia scripturarum* unversehrt halten (*nec ... impolluta servabit* 417,19). Denn : *qui ne ad percipiendum quidem capax est, quomodo erit idoneus ad tradendum* (416,24)? Jede derartige Lehre bleibt im Menschlich-Empirischen befangen : *doctrina vero simplicem historicae expositionis ordinem pandit, in qua nullus occultior intellectus nisi qui verbis resonat continetur* (406,26).

Aus solchen Vorstellungen dürfte es letztlich abzuleiten sein, wenn Salvian Häretikern nur eine schwer verwundete, entkräftete, der göttlichen Mysterien beraubte Bibel und Bibelübersetzung zuerkennt und wenn er vollends die Goten und Wandalen als Unwissende, die unter einer *mala traditio* irren, entschuldigt mit der These : *doctrinam potius retinere quam legem*. Stellt doch gerade auch Häresie nach Johannes Cassianus eine Erscheinungsform des unreinen, blinden und darum geistlich unproduktiven Herzens dar (413,12 417, 26) : Juden und Häretiker — wie übrigens auch schlechte Katholiken⁵³ — erlangen, sie mögen sich die Bibel noch so sorgfältig anzueignen versuchen (*cum sacrorum voluminum lectioni ac memoriae scripturarum diligenter insistant*), ein bloßes Schattenbild der Erkenntnis (419,20; vgl. 1 Tim 6,20), mit dem man allenfalls bei Unerfahrenen glaubwürdig erscheinen kann (409,24). Ins Innere der Heiligen Schrift vorzudringen — *scripturarum venas et arcana spiritualium sensuum intrare* (418,11) — gelingt solchen Adepten nicht. Geistliche Erkenntnis ist etwas von ihrer menschlichen Lehre völlig Verschiedenes, nämlich : *profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per inluminationem sancti spiritus possidebit* (409,27).

Die Bibel besitzt gegen Häretiker und sonst Unwürdige gemäß der ausgeführten, an Origenes orientierten Anschauung gleichsam einen

⁵³ Vgl. Augustinus, *In Ps.* 103,1,9, CChL 40.1481,29. Ders. *De fide rerum invisibilium* 8,11, CChL 46.19,5 : mali Christiani tanto nocentiores quanto interiores imici.

Selbstschutz. Das Erscheinungsbild der Bibel — *scripturarum facies* — paßt sich der jeweiligen Disposition des Gläubigen an. Den Fleischlichen zeigt sie sich irdisch, den geistlich Gereisten göttlich : *pro capacitate enim humanorum sensuum earum quoque species coaptatur et vel terrena carnalibus vel divina spiritualibus apparebit* (411,25). Die wahre Schrifterkenntnis (*si ad veram scripturarum vis scientiam per venire* 410,3), die mit Sicherheit auch in ein heilbringendes Weitervermitteln einmündet (*habebis procul dubio ... vividam fructuosamque doctrinam semenque salutaris verbi* 421,18), läßt sich erlangen : *non nisi a veris dei cultoribus* (418,13).

Nur Christen, die durch rechten Glauben und angemessene Glaubenshaltung für die Heilige Schrift herangereift sind, können also nach Salvian und seinem geistigen Umfeld die biblischen Wirkkräfte *plenas, inviolatas, integras* verwalten (gub V,6)⁵⁴. Nur sie vermögen das Pneuma der christologischen *plenitudo* zu erschließen (vgl. oben § 1) und so ggf. auch eine vollgültige Bibelübersetzung zu schaffen : *ministerium purae translationis* (gub V,6). Verstehen, Auslegen und Übersetzen hängen gleichermaßen ab von einem angemessenen Vorbereitetsein für die Einwohnung der *plenitudo divinae maiestatis* (Origenes/Hieronymus oben § 1). Fehlt diese Voraussetzung, bleibt der Bibeltext trotz all seiner erkennbaren, in sich überzeugenden und einsehbaren Gedankengänge unausgewertet (vgl. Orig cCels VI,2 GCS 2.71,23 f). Das Kriterium für die Integrität der Bibelübersetzung liegt, wie für jede Art von Schriftauslegung, primär in dem ungebrochenen Zusammenhang mit dem göttlichen Logos, nicht im sprachlich-philologischen oder irgend einem anderen Bereich menschlicher Gelehrsamkeit.

V. SECUNDUM PIETATIS AC FIDEI REGULAM

Das Kriterium des ungebrochenen Zusammenhangs mit dem göttlichen Logos war nun allerdings in einzelnen Problemfällen nicht leicht mit Überzeugungskraft zu handhaben. Je konkreter eine be-

⁵⁴ Vgl. auch gub I § 7 ff (de veris ac fidelibus Christianis). Origenes, *In Lev.* 1,9, GCS 29.285 : non indignis hominibus. Rufinus, *De bened. patriarch.* 1,10, CChL 20.199,49 : qui scripturarum cibos dignis et competentibus interpretationibus explanantes subtilem et minutum intellectum, qui spiritualis dicitur, ecclesiae corpori subministrant, candidi debent esse et puri. Augustinus, *Doctr. chr.* II,7,11, CSEL 80.39,11, ibidem II,41,62, p. 77,25. — Zu Augustinus, *Doctr. chr.* IV, 27,59f vgl. Cassianus, *Coll. XIV*,19.

stimmte Bibelstelle unter diesem Aspekt zur Erörterung stand, umso schwieriger konnte sich die Frage der Zuverlässigkeit einer Bibelübersetzung angesichts des tatsächlichen Zustands der biblischen Textüberlieferung gestalten. Varianten fanden durchaus nicht immer ihre angemessene Erklärung.

Bibelübersetzungen unterschiedlicher Sprache und unterschiedlichen Stils waren an sich, zumal im Ostteil des Reiches, ein nicht mehr außergewöhnliches Faktum, denn die Bibel war entschieden zur Verbreitung bestimmt. Der Verdacht der Unzuverlässigkeit erwuchs einer Übersetzung eher sekundär aus einschneidenden dogmatischen und kirchenpolitischen Frontstellungen. Förderlich für derartige Anwürfe mußte es sein, wenn Ziel- oder Quellsprache nicht oder nicht mehr allgemein zugänglich waren. Damit mag es zusammenhängen, daß z. B. der Priszillianismus erst seit der Mitte des 5. Jahrhunderts der Bibelfälschung bezichtigt wurde⁵⁵. Nicht nur war mittlerweile eine neue, *pura translatio* (gub V,6) lateinischer Zunge in Umlauf gekommen⁵⁶, sondern auch die Kenntnis des Griechischen hatte sich weithin gegeben, so daß eine objektive Nachprüfung erschwert war⁵⁷.

Über die gotische Bibel werden die, die sie als häretisch abqualifizierten, in sprachlicher Hinsicht so wenig Genaues gewußt haben, wie Augustin und andere über die von Hieronymus übersetzte hebräische Bibel wußten, als sie während der Entstehungszeit der hieronymeischen Vulgata das unkonventionelle Unternehmen aus dogmatischen und kirchenpolitischen Gründen ablehnten.

Um gegen dergleichen Pauschalverdächtigungen die Zuverlässigkeit der gotischen Bibel abzusichern, war man gotischerseits aktiv. Davon zeugt jene *Praefatio* zu einem verlorenen Bibelkodex der Goten, welche als Unikum im Evangelienkodex *f* (*Brixianus*) verstümmelt überliefert ist. Was die gotische Bibel von der griechischen einerseits, der lateinischen andererseits unterscheidet, ist — so wird dargelegt — lediglich von linguistischem Belang und erklärt sich ganz natürlich

⁵⁵ Leo I., *Epist. XV,13*, ed. B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus* (1965), p. 132f. Dazu Henry Chadwick, *Priscillian of Avila* (1976), p. 212: Ziffer 15 (mit p. 208ff). Nicht textgerecht interpretiert Aug. Bludau, *Schriftfälschungen* (1925), p. 68. — In der Mitte des 7. Jahrhunderts heißt es schließlich bei Braulio, *Epist. 44* (= Q56. Vollmann): Nam ita etiam perversitatis suae studio sacras depravavit scripturas, ut adhuc ex ipsius corruptoris naeve depravatas invenimus multas.

⁵⁶ Vgl. z. B. Cassianus, *Coll. XXIII. 8,2*, CSEL 13.653,7: emendatior translatio. Eucherius Lugdunensis, *Instr. II*, CSEL 31,1.149,4: lucidiora apparent novae translationis textu.

⁵⁷ Methodisch vgl. Augustinus, *Epist. 71 IV, 1*, CSEL 34.252: facile contradicitor convincitur Graeco prolatu libro; vgl. ibidem 254 VI,1.

aus der Vielfalt der Sprachen. Mittels systematischer Glossierung läßt sich im Einzelfall der je gemeinsame Bedeutungskern als Beweisgrund der Zuverlässigkeit aufzeigen. Niemand braucht unsicher zu sein über die biblische Aussage gemäß dem objektiv Gemeinten : *quod auctoritas manifestat secundum intentionem linguae.*

Mit derartigen Überlegungen steht der Verfasser der *Praefatio* in Fragen der Bibelübersetzung auf dem philologischen Standpunkt eines Hieronymus, der im Pentateuch-Prolog unter Kritik an der Septuaginta-Legende den Vorgang des Bibelübersetzens mit den nüchternen Worten skizziert hatte : *eruditio et verborum copia ea quae intellegit transfert. Aliquid est enim vatem, aliud esse interpretem* (Vulgata, ed. Rob. Weber u.a. I p3,30). Wie leicht solche Thesen in den Verruf des Judaisierens gerieten, hat Hieronymus selbst erfahren müssen. Erst recht mußten diesbezüglichen Vorwürfen Vorschub leisten die in der *Praefatio Brixiana* beschriebenen, je mit *GR* (= *secundum quod Graecus continet*) oder *LA* (= *secundum Latinam linguam*) gekennzeichneten Textvergleiche zum Wortlaut gotischer Bibelhandschriften⁵⁸.

Wortlaut und Stil der Bibel, früh bereits Gegenstand des Anstoßes insbesondere bei nichtchristlichen Gebildeten, galten zwar prinzipiell als irdisches, vergängliches Gefäß. Die *humilitas* des biblischen Ausdrucks entsprach jedoch der Einmaligkeit und Erhabenheit des Inhalts von der Selbsterneidigung Gottes⁵⁹. Und vom Mysterium dieses Inhalts her durchleuchtet konnten — nach jüdischem Vorgang — selbst Einzelheiten wie Buchstaben und Syntax für den Glauben Bedeutung erlangen. Einer solchen Einschätzung des biblischen Wortlauts gibt sogar Hieronymus um 395/96 an exponierter Stelle Ausdruck (ep 57,2 CSEL 54.508,11 : *et verborum ordo mysterium est*), wenngleich er in Theorie und Praxis überwiegend der Tradition des *sensum exprimere de sensu* huldigte⁶⁰. Letzteres hinderte ihn jedoch wiederum nicht, vertraute Wendungen des biblischen Textes gemäß einem ausgeprägten Publikumsverlangen nach Möglichkeit zu schonen. In dieser Hinsicht bezeugt schon Augustinus geradezu die Ausbildung einer hieratischen Sprache unter dem Einfluß der lateinischen Bibel, deren hellenistisch-semitisierendes Kolorit man als Eigenwert

⁵⁸ Zum einzelnen vgl. bei W. Henss, *Leitbilder der Bibelübersetzung im 5. Jahrhundert. Die Praefatio im Evangelienkodex Brixianus (f) und das Problem der gotisch-lateinischen Bibelbilnguen* (1973). Dazu jetzt allgemein Heinrich Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretationen von Selbstzeugnissen* (1974), insbes. p. 113 ff.

⁵⁹ Dazu E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (1958), p. 25 ff.

⁶⁰ Hierüber ausführlich Marti, p. 73 ff (61 ff, 89 ff).

empfand⁶¹. Auch Augustinus selbst neigte mehr dem Wörtlichkeitsprinzip zu. Keinesfalls soll ein evidenter Ausdruck zu Gunsten eines besseren Lateins an Unmittelbarkeit verlieren (Aug. doctr. chr. III,3,7 CSEL 80.83,5).

Andererseits war man beim Zitieren der Bibel eine freie Handhabung gewöhnt. Zudem hatte sich ungeachtet differierender Lehrmeinungen etwa bezüglich der Gewichtung von Verdienst und Gnade im Heilsprozeß oder bezüglich eines möglichen Vorrangs zwischen charismatischer und wissenschaftlich geschulter Schriftbetrachtung ein breiter Strom kirchlichen Glaubensbewußtseins herausgebildet, der sogar offenkundige Abweichungen ein und desselben Bibeltextes zu tragen vermochte. Die Bereitschaft dazu bestand umso mehr als man sich im alten Testament mit der Tatsache zweier nicht übereinstimmender Fassungen ein und desselben Gotteswortes abzufinden hatte⁶². Daß die von der Septuaginta herkommenden Versionen dogmatisch und insbesondere im Falle des Psalters auch liturgisch zunächst einen Vorrang vor der Neuübersetzung *iuxta Hebraeos* behielten, ist nicht verwunderlich. Indem aber nach Vorbild des Origenes die verschiedenen Übersetzungen herangezogen wurden, ließ man nicht selten mehrere Möglichkeiten des Verständnisses nebeneinander gelten. Hier hätte man von mannigfachen Entfaltungsformen des göttlichen Willens auszugehen⁶³. Auch ein Hieronymus, der seine Skepsis gegenüber der LXX-Übersetzung je länger desto weniger unterdrückte, machte sich die Bewältigung der dadurch gestellten Probleme nicht leicht. So gesteht er zu Mich 1,10/15 (CChrL 76.430,296) ein : *Multum hebraicum a LXX interpretatione discordat et tantis tam mea quam illorum translatio difficultatibus involuta est, ut si quando indigimus spiritu dei, semper autem in exponendis scripturis sanctis illius indigemus adventu, nunc vel maxime eum adesse cupiamus*⁶⁴.

Zur Lösung von Diskrepanzen im Bibeltext ließen sich Ausgleich, Einheit und Grenzziehung mittels der Glaubensregel herleiten. Darauf verweist Augustinus mehrfach in seiner biblischen Hermeneutik : Die Bibel konstatiert nichts anderes als den katholischen Glauben (doctr. chr. III,10,15 CSEL 80.89,6) : *non autem asserit nisi catholicam fidem.*

⁶¹ Augustinus, *Doctr. chr.* II,14,21, CSEL 80.48,11 ff. Dazu Wilh. Süss, *Studien zur lat. Bibel*, I (1932).

⁶² Zum Grundsätzlichen Heinrich Karpp in *Festschrift G. Dehn* (1957), p. 103 ff.

⁶³ Augustinus, *Doctr. chr.* II,15,22, CSEL 80.49,9; derselbe, *De civitate Dei* 18,43, CChrL 48.640,52.

⁶⁴ Vgl. Augustinus, *Doctr. chr.* III,37,56 (p. 117,20) : *quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intellegant.*

Was von Interpreten bezüglich Sittenlehre und Dogma im Rahmen der Glaubensregel gedacht wird (*quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit*, ibidem IV.3,4 p120,8)⁶⁵, das darf auf Anerkennung oder Duldung rechnen⁶⁶. So können auch Übersetzungsvarianten verständigen Lesern zum Nutzen gereichen. Eine Version erhellt die andere (ibidem II.12,17 u. 14,21; vgl. 15,22 p. 49,17): *adiuvat interpretum numerositas conlatis codicibus inspecta atque discussa*. An der *regula fidei* erweist sich hinsichtlich der kirchlichen Gewährsmänner stets (Aug enarr in Ps 39,6 CChr 38.429) : *doctores boni sunt*.

In die Kette der *doctores boni* weiß Salvian sich eingeordnet, wenn er die biblische Wegweisung aufzeigt (eccl II § 15): *Videamus ergo quid de his omnibus sacrorum voluminum linguae ac praeceptorum caelestium voces sonent, et tum rectissime secundum datam a deo normam opinionis nostrae regulam dirigemus*. Auf einer Tradition von *doctores boni* beruht für Salvian vollends der lateinische Bibeltext der Kirche.

Rechtgläubigkeit und angemessene Glaubenshaltung auf der einen Seite, auf der anderen von zunehmender Bedeutung der Prüfstein der kirchlichen Lehrnorm —, innerhalb dieses Kräftefeldes vermochte die lateinische Bibel ihre textkritische Elastizität lange über das 5. Jahrhundert hinaus zu bewahren. Die gotische Bibel dagegen zerfiel zusammen mit ihren Treuhändern, mit ihrer Sprache und ihren Volksstämmen. Eine häretische Verkürzung des Glaubensgehalts, wie sie für die rechtgläubigen Zeitgenossen analog dem Verhältnis zum Judentum von vornehmerein feststand, ist ihr jedoch anhand der überkommenen Reste nicht nachzuweisen. Spuren und Fragmente zeugen vielmehr sogar von der Schaffung gotisch-lateinischer Bilinguen, welche sowohl apologetischen als auch liturgischen Zwecken gedient haben dürften.

⁶⁵ Vgl. Augustinus, *Doctr. chr.* III,10,14 (p. 88,15) und 15,23 (p. 93,18).

⁶⁶ Vgl. Augustinus, *Doctr. chr.* III,2,2 (p. 79,24) : *de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate*. III,3,6 (p. 82,23) : *uterque autem sensus fidem non impedit*. III,4,8 (p. 83,22) : *neutrum autem horum est contra fidem*. III,27,38 (p. 102,10) : *nihil periculi est ...*

ALEXANDER SCHWARZ

DIE BIBEL UND DIE GRUNDLEGUNG EINER FRÄNKISCHEN LITERATUR

Die althochdeutsche Evangeliedichtung OTFRIDS VON WEISSENBURG, abgeschlossen gegen 870, ist der bis dahin umfangreichste Text in der deutschen Volkssprache. Da er zudem den Endreim einführt, wird Otfrid seit langem als erster deutscher Dichter gewürdigt¹. In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe grösserer Arbeiten zu seinem der Wissenschaft seit bald 500 Jahren bekannten Werk erschienen, die das Bild dieser Persönlichkeit radikal neu gezeichnet haben. Otfrid beansprucht heute als Vorsteher der Klosterschule und Klosterbibliothek², als Literatur-³ und Sprachtheoretiker⁴ sowie als Theologe⁵ europäischen Rang.

Mehr Interesse als die Dichtung selbst haben immer schon⁶ Otfrids Selbstaussagen erregt, die sich in besonderer Dichte im lateinischen Approbationsschreiben an Liutbert, den Reichskanzler und Erzbischof von Mainz, sowie im ersten Kapitel, der volkssprachlichen Begründung ‘CUR SCRIPTOR HUNC LIBRUM THEOTISCE DICTAUERIT’, niederschlagen. Wegen dieser seiner Volkssprachlichkeit ist das CUR SCRIP- TOR als ‘Gründertext der deutschen Literaturgeschichte’ (Max Wehrli) speziell herauszuheben. Wir wollen deshalb bei unserer Skizze von Otfrids Apologie seines volkssprachlichen Werkes, ja — wie sich

¹ So bereits Eberhard G. Graff. *Krist. Das älteste, von Otfrid im neunten Jahrhundert verfasste Gedicht* (Königsberg, 1883), s. VI.

² Wolfgang Kleiber, *Otfrid von Weissenburg*, Bibliotheca Germanica, 14 (Bern u. München, 1971).

³ Werner Engel, *Die dichtungstheoretischen Bezeichnungen im Liber evangeliorum Otfrids von Weissenburg* (Frankfurt/M., 1969); Rainer Patzlaff, *Otfrid von Weissenburg und die mittelalterliche versus-Tradition* (Tübingen, 1975); Ulrich Ernst, *Der Liber evangeliorum Otfrids von Weissenburg*, Kölner germanistische Studien, 11 (Köln, 1975).

⁴ Alexander Schwarz, *Der Sprachbegriff in Otfrids Evangelienbuch* (Bamberg, 1975).

⁵ Raphaela Gasser, *Propter Lamentabilem Vocem Hominis* (Freiburg (CH), 1970); Reinildis Hartmann, *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrids von Weissenburg Evangeliedichtung*, Münstersche Mittelalter-Schriften, 26 (München, 1975).

⁶ Beatus Rhenanus druckte als erster Otfridherausgeber einige Verse in seiner Germanengeschichte von 1531 ab. Sie stammen aus I,1. Der grösseren und kleineren Arbeiten über *Ad Liutbertum* und über *Cur Scriptor* ist inzwischen Legion.

zeigen wird — seiner Grundlegung einer fränkischen Literatur, von diesem Text ausgehen. Unser knapper Kommentar lässt sich von der Frage leiten, ob wir Otfrids Argumentation ‘wörtlich nehmen’ dürfen, oder ob eine solche Interpretation in Widerspruch zu den historischen Fakten geraten würde und wir ‘bildlich’ lesen müssten. Es ist die alte Probe des Historikers, ob er sich auf seinen Chronisten stützen kann.

Die vv. I,1,1-18 führen aus, dass sehr viele Völker ihre Literaturen haben, was den Autoren Ehre (vv. 5f.) und den Lesern Gewinn bringt :

‘nim góuma thera dihta . thaz húrsgit . thina dráhta’⁷

Die Griechen und Römer werden hervorgehoben (v. 13). Das Approbationsschreiben *Ad Liutbertum* greift den Gedanken auf und nennt als lateinische Vorbilder Vergil, Lukan und Ovid, aber auch die christlichen Autoren Juvencus, Arator und Prudentius (ll. 14ff.).

vv. 19-30 arbeiten auf der Folie der Speisemetaphorik den Vorrang der Poesie gegenüber der Prosa heraus und erläutern die antike Verstechnik.

vv. 31-34 weisen darauf hin, dass ‘nu’ (v. 31) viele Männer in der Volkssprache schreiben. Hier dürfen wir an den altenglischen Beowulf und an Bedas Übersetzungstätigkeit⁸, an den altsächsischen Heliand, an die Slawenmission Cyrills und Methods⁹, vielleicht auch an die lateinische Produktion der Romania denken¹⁰. Warum sollten da gerade die Franken abseits stehen? Ähnlich *Ad Liutbertum* : Während viele ‘suorum facta decorarent lingua nativa’ seien die Franken ge-

⁷ I,1,18 : ‘Beschäftige dich mit Dichtung; das übt deine Geisteskräfte.’ hs. dihtta für dihta. Da die geläufige Ausgabe, *Otfrids Evangelienbuch*, hsg. Oskar Erdmann, Altdeutsche Textbibliothek, 49 (Tübingen, 1973), nicht geeignet ist, den Eindruck der Handschrift wiederzugeben (wie schon Kleiber, 338 ff. anmerkt), bieten wir hier eine getreue Wiedergabe von Otfred von Weissenburg, *Evangelienbuch. Vollständige Faksimile-Ausgabe des Cod. Vindobonensis der Österr. Nationalbibliothek*, hsg. Hans Butzmann, Codices selecti phototypice impressi, 30 (Graz, 1972).

⁸ Vgl. Arno Borst, *Der Turmbau von Babel* (Stuttgart, 1958), s. 482.

⁹ Der Hinweis auf die Mährenmission stammt von E. Schröder, ‘Otfred bei Abschluss seines Werkes’, ZfdA, 55 (1917), s. 377-380.

¹⁰ Ulrich Ernst sieht hier eine pauschale Gegenüberstellung, die sich freilich auf das Vorhandensein volkssprachlicher Literaturen abstützt. In seinen Worten heisst das : ‘Ein punktueller figuraltypologischer Bezug im Sinne der Gegenwendigkeit, der antithetischen Analogie’ (s. 425). Solche ‘Deutungen’ hüllen einen Text in Nebel, statt ihn zu erhellen. Einen bedenkenswerten Vorschlag macht Gisela Vollmann-Profe, *Kommentar zu Otfrids Evangelienbuch I : Widmungen*, I,1-11 (Bonn, 1976). Sie fasst das ‘nu’ nicht als temporale (jetzt, da) sondern als rein begründende Konjunktion auf (da also). Auf diese Weise kann sie die anderen Völker mit den bereits genannten Griechen und Römern gleichsetzen (s. 114). In ihrer Übersetzung hält sie die Idee aber nicht durch und schreibt s. 82 : ‘da es nun’.

wohnt, 'cuncta haec in alienae linguae gloriam transferre' (ll. 15 u. 115 f).

Dabei — so betonen vv. 35 f. — ist das fränkische Idiom zwar ungepflegt¹¹, aber

'si hábet thoh thia rihti . in scóneru slihti'¹²,

wie Otfrid seine Liebeserklärung an das Fränkische formuliert.

VV. 37-56 führen vor, wie ein fränkischer Dichter den Rückstand seiner Muttersprache dem klassischen Latein gegenüber ausgleichen könne :

'Il io gótes uuillen . állo ziti irfüllen' und

'In gótes gibotes súazi . laz gángan thine fúazi'¹³.

Die 'Zeiten' und 'Füsse' der klassischen Poesie können so — obwohl der fränkischen Volkssprache fremd — eingelöst werden. Bedeutung dieser christlichen Metamorphose der antiken Metrik ist jedoch ein christlicher Stoff der Dichtung :

'Thaz xpistes uuort uns ságetun . ioh drúta sine uns zélitun
bifora lázu ih iz ál . so ih bi réhtemen scal.

Uuánta sie iz gisúngun . hárto in édilzungun

mit góte iz allaz riatun . in uuérkon ouh giziartun

Theist súazi ioh ouh núzzi . inti lérit unsih uuízzi

himilis gimácha . bi thiui ist thaz . ánder racha.'¹⁴

Die Aufforderung fränkisch zu dichten ist damit automatisch der Ruf nach volkssprachlicher Bibeldichtung geworden. Die fränkische Grammatik in *Liutbert* ll. 58-101 zeigt frei von Metaphorik, dass diese Sprache zwar noch in Barbarismen und Soloecismen verhaftet ist, sich jedoch (gerade in der Verwendung des Schemas Homoeo-teleuton, des Endreimes also) durchaus auf die Stufe der Metaplasmen und Schemata erheben liesse.

Das breitangelegte Frankenlob in vv. 57-112 sucht zu beweisen,

¹¹ Weil nicht durch den Gebrauch geglättet, wie *Liutbert* ll. 105 ff. anmerken : 'Lingua enim haec uelut agrestis habetur . dum a propriis nec scriptura nec arte aliqua ullis est temporibus expolita.'

¹² I,1,35 : 'Sie hat aber doch ihre Geraedlinigkeit in schöner Schlichtheit' . habet : et in Ligatur. hs. slihti für slihti.

¹³ I,1,45 u. 47 : 'beeile dich stets, Gottes Willen allezeit zu erfüllen' und 'in der Süsse von Gottes Gebot lass deine Füsse wandeln' . gibotes : s vom Korrektor (= Otfrid) nachgetragen.

¹⁴ I,1,51-56 : 'Was Christus selbst uns sagte und seine Trauten uns überlieferten/dem gebe ich allen Vorrang, wie ich auch rechtens soll/denn sie (die Trauten) haben es ausserordentlich geschlossen besungen/indem sie alles mit Gott beratschlagten, in ihren schmuckvollen Werken./Die enthalten Lust und Nutzen, Anleitung zur Weisheit/himmlische Dinge : deshalb ist das eine ganz andere Sache.' 52b ih : i durch Punkte als Synalophe bezeichnet; rehtemen : n vom Schreiber nachgetragen.

dass die Franken besonders prädestiniert wären, eine Literatur im Sinne der römisch-lateinischen zu besitzen. Dieser topoireiche Abschnitt¹⁵, der die (nicht zuletzt militärischen) Leistungen der Franken verherrlicht, bedient sich der Idee der *translatio imperii*, wie sie in Daniel 2,21 angelegt ist. Die vier Reiche werden mit den Medern, Persern, Griechen und Römern identifiziert (vv. 86 u. 13). Ihnen gegenüber zeichnen sich die Franken dadurch aus, dass sie alles mit Gott berieten. Über alle Reichstheologie hinaus kommt Otfrid so zu einem lesersziologischen Argument für sein volkssprachliches Unternehmen, das denn auch in *Liutbert* ll. 7 ff. präzisiert wird¹⁶. In diesen Kontext passen aber auch das Königslob in vv. 99-104 sowie die Widmung des ganzen Werkes an Ludwig den Deutschen in der volkssprachlichen Huldigung 'LUTHOUUICO ORIENTALIUM REGNORUM REGI SIT SALUS AETERNA'. Rexroth hat neuerdings von den Adressaten der Begleitschreiben auf Ofrids enge Beziehungen zum König und seinem Umkreis geschlossen¹⁷. Festzuhalten ist jedenfalls, dass Ofrids Aufforderung zur Begründung einer fränkischen Literatur an den König persönlich ergangen ist¹⁸. Die Topoi von Ofrids Stammeslob dürfen uns nicht darüber hinwiegäuschen, dass die Territorialentwicklung des Frankenreiches seit der Christianisierung und die Beziehungen zwischen den Frankenherrenschern und dem Heiligen Stuhl die hier gegebene Einschätzung der Franken rechtfertigen.

Vv. 113-126 stellen schliesslich Ofrids eigene Evangelienharmonie als ersten Baustein, als Grundstein der geforderten fränkischen biblischen Literatur vor. Der Tenor ist Stolz und Freude darüber, dass jetzt auch auf fränkisch Gott gelobt¹⁹, Gottes Gebot verstanden werde²⁰. Den Gedanken, dass 'humanum genus auctorem omnium laudent . qui plectrum eis dederat linguae' (*Liutbert* ll. 118-120), greift das Kapitel I,2, die 'INUOCATIO SCRIPTORIS AD DEUM' auf:

¹⁵ Als Vergleich könnte man das 66. bis 69. Kapitel von Isidors Gotengeschichte, *Patrologia Latina* 83, sp. 1075 ff., heranziehen.

¹⁶ 'a quibusdam memoriae dignis fratribus rogatus . maximeque cuiusdam uenerandae matronae uerbis . nimium flagitantis . nomine Iudith'. Alle Versuche, die matrona Judith zu identifizieren (etwa als die Gemahlin Ludwigs des Frommen), sind bisher fehlgeschlagen.

¹⁷ Karl H. Rexroth, 'Das Königtum Ludwigs des Deutschen und die Evangeliedichtung Ofrids von Weissenburg'. Vortrag, gehalten am 26.2.1977 vor dem Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte.

¹⁸ Vgl. Ernsts Ausführungen über den König als Lehrer seines Volkes (s. 165).

¹⁹ I,1,117 : 'Ioh er ouh iro uuorto . gilóbot uuerde hárto' (Damit er auch in ihrer Sprache kräftig gepriesen werde).

²⁰ I,1,121 : 'Hiar hor er ió zi güate . uuaz góti mo gibete'. (Hier höre er (der Franke) jetzt zu seinem Heil, was Gott ihm gebietet). gibete : et in Ligatur.

'Fingar thinan . dua anan münd minan .
 theni ouh hánt thina . in thia zúngun mina .
 Thaz ih lób thinaz . si lútentaz .'²¹

Der Anklang an die Einsetzung des Propheten Jeremia ist unverkennbar.

Soweit Otfrids Programm, dessen kühner Entwurf einer fränkischen Bibelliteratur durch die historische Situation nicht widerlegt wurde, also wörtlich gelesen werden darf. Offen bleibt jedoch die Frage, wie Otfrid auf diese seine hochfliegenden Ideen gekommen sein mag. Raphaela Gasser und Ulrich Ernst sind dieser Frage nachgegangen.

Gasser kann sich Otfrids Programm 'nur aus dem WORT' erklären, 'das sich selbst erniedrigt hat, um für alle zugänglich zu sein'²². Dichten in der Volkssprache ist so 'Nachfolge des WORTES'²³. Gasser stützt sich auf Bibelstellen wie Ps. 118,1 f., Röm. 8,26 und I Petr. 2,21 ff.

Ernst legt das Schwergewicht auf die *translatio imperii*,²⁴ den auch literarischen Anschluss an die Griechen und Römer, wie er in der Reichstheologie des Eusebius aus Dan. 2,21 gewonnen wird²⁵.

Beide Interpretationen argumentieren auf der selben Ebene wie Otfrid selbst. Und sie vermögen nicht zu erklären, weshalb sich sein Programm nicht verwirklicht hat²⁶. Um in beiderlei Beziehung weiter zu kommen, wollen wir zunächst einen Blick auf die kirchenpolitische Beurteilung der Volkssprache im 8. und 9. Jahrhundert werfen, vor der Otfrids Werk und Programm zu bestehen hatten, wie der Umstand eines Approbationsschreibens an den Mainzer Erzbischof beweist. Anschliessend werden wir Otfrids Aussagen in ein psychologisches Modell einbauen, um seine Denkweise zu rekonstruieren.

Das Verhältnis der Kirche zur Volkssprache ist durch die Meinungen der Kirchenväter nicht festgelegt. Während Isidor den Begriff der *tres sacrae linguae* einführt²⁷, ist bei Beda in Anlehnung an

²¹ 1,2,3-5 : 'Lege deinen Finger an meinen Mund/und strecke deine Hand aus auf meine Zunge/auf dass ich deinen Preis erschallen lasse!' 3 anan : zweites n vom Schreiber nachgetragen; 5 thinaz : th vom Korrektor statt d; lutentaz : beide t vom Korrektor statt d.

²² Gasser, s. 39.

²³ Gasser, s. 60.

²⁴ Ernst, s. 150.

²⁵ Ernst, s. 170.

²⁶ Ein Umstand, den Gasser s. 81 eingestehst, während Ernst ihn nicht wahrhaben will.

²⁷ Borst, s. 454.

Augustin²⁸ davon keine Rede. Er gibt allen Sprachen das gleiche Recht²⁹.

Entscheidend ist vielmehr die Beziehung der Kirche zum weltlichen Herrscher. Seit dem starken Einfluss des Bonifatius auf Karl Martell und Pippin³⁰ rechtfertigen die engen Bande den Begriff der fränkischen Reichskirche. Wenn mit dem Königshaus Laien in die kirchlichen Angelegenheiten einbezogen werden, die des Lateins unkundig sind, so kommt dies der Volkssprache zugute. Karl der Große liess die 743 erstmals für Deutschland verbindlich erklärte Benediktinerregel in die Volkssprache übersetzen³¹. Die *Admonitio generalis* von 789 ordnet den volkssprachlichen Vortrag liturgischer Texte an.³². Die Frankfurter Synode von 794 schliesslich verurteilt die Lehre von den drei heiligen Sprachen: ‘Ut nullus credat, quod non nisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit’³³. Was Wunder, dass auch bei Alkuin der Gedanke der heiligen Sprachen fehlt³⁴.

Schon unter Ludwig dem Frommen, der die Reform Benedikts von Aniane unterstützte³⁵, stärker noch nach dem Vertrag von Verdun (843), nahm der Einfluss des Königs auf die kulturtragenden Abteien ab. Die Betonung der Einheit der Kirche unter gleichzeitiger Hochschätzung des Lateinischen bei Hrabanus Maurus, Otfrids Lehrer in Fulda, ist die logische Folge³⁶. Der Gegensatz zwischen Otfrid und seinem verehrten Lehrer³⁷ in der Sprachenfrage ist nicht zu übersehen. In jenen Tagen, da die Exklusivität des Lateins mithalf, die Position der Kirche zu stärken, musste Otfrids Programm, so ‘modern’

²⁸ Borst, s. 393.

²⁹ Borst, s. 478 ff.

³⁰ Dom Philibert Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens*, 1, übers. und hsg. Ludwig Räber (Einsiedeln, 1947), s. 82.

³¹ Schmitz, s. 92. Es handelt sich um Cod. Sangallensis 916.

³² *Monumenta Germaniae Historica, Cap. Reg. Franc.* I, s. 59 (Kap. 70).

³³ MGH, Leges III, Conc. II, I, s. 171; zitiert u. a. bei Borst, s. 498, Gasser, s. 12 und Ernst, s. 136.

³⁴ Borst, s. 490.

³⁵ Schmitz, s. 104.

³⁶ Vgl. Borst, s. 517 ff. Es gilt festzuhalten, dass auch die von Hraban veranlasste Übersetzung des lateinischen, auf Tatian zurückgehenden *Diatesseron* ins Althochdeutsche — ohne die der altsächsische Heliand und eben Otfrids Evangelienharmonie wohl undenkbar sind (und diese Ansicht wird auch durch G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas* (Leiden, 1975) nicht umgestossen, da er seine Thesen auf einen nicht-existierenden Codex stützt) — dem besseren Verständnis des lateinischen Textes diente.

³⁷ Wie Otfrid selbst in *Liutbert* II. 125ff. sagt: ‘a rhabano ueneranda memoriae (...) educata parum mea paruitas est’.

es uns auch vorkommen mag, wie ein Rückfall in die Zeiten eines Karls und Alkuins erscheinen³⁸.

Das Fehlen einer angemessenen direkten Wirkung von Otfrids Programm — das Weiterleben der Gattung Bibeldichtung³⁹ und des Endreimes sind indirekte Wirkungen — wird man sich also folgendermassen erklären: Um 870 wendet sich die Kirche nicht ausdrücklich gegen die Verwendung der Volkssprache. Die Beschlüsse von 794 sind schliesslich noch stets in Kraft. Auf der anderen Seite hat sie angesichts des zerfallenden Karolingerreiches auch kein Interesse mehr an der Popularisierung und damit volkssprachlichen Diskussion ihrer Dogmen und Gesetze. Sie kann ihre Autonomie viel besser in der sprachlichen Monopolstellung zum Ausdruck bringen. Ein Zweites: die fehlende pastorale Unterstützung konnte offenbar noch nicht von jenem breiteren gelehrten Laienpublikum ersetzt werden, das da — wie in späteren Jahrhunderten⁴⁰ — nach einer volkssprachlichen Bibel

³⁸ Bei Otfrid taucht der Begriff der heiligen Sprachen ebensowenig auf wie bei Alkuin, während Hraban das Hebräische über alle anderen Sprachen stellt: 'Scriptura divina (...) ab una lingua perfecta (...) per varias interpretum linguas longe lateque diffusa est' (*De clericorum institutione*, PL 107, sp. 380A; vgl. Borst, s. 514). Gegen Borst, s. 535 und in einträchtiger Nachfolge Gasser, s. 56 und Ernst, s. 134 erlaubt nämlich weder der Kontext noch eine Parallelstelle, den Ausdruck 'harto in edilzungun' in I,1,53 auf die heiligen Sprachen zu beziehen (vgl. oben Anm. 14). Es ist überhaupt auffällig, wie Borst in seinem unersetzblichen Monumentalwerk über die Meinungen zur Sprachenvielfalt durch seine Vorliebe für den Gedanken der Gleichwertigkeit aller Sprachen daran gehindert wird, Otfrid gerecht zu werden. Wenn er aus dem *Cur scriptor* herausliest, 'dass auch die Franken Gott in ihrer Sprache lobsingern dürfen — aber nicht etwa, weil alle Sprachen vor Gott gleich sind, sondern weil die Franken ebenso kühn sind wie die Römer und Griechen, Meder und Perser' (s. 535), so verwechselt er geschickte Rhetorik (I,2,33ff. behandeln den Auftrag an alle Sprachen, Gott zu preisen; I,1 argumentiert damit, dass es bei den Tugenden der Franken besonders verwunderlich sei, dass sie diesem Auftrag kaum nachkommen) mit einem reichstheologischen Kausalzusammenhang. Dabei war Borst der Lösung so nah: In seinem gegen Otfrid polemisierten Ausruf: 'Die ostfränkische Heimat ging doch über alles in der Welt' (s. 536) hätte er bloss die Betonung auf das Wort 'Heimat' legen müssen, um Otfrids grundlegendes Konzept der Muttersprache zu entdecken, das alle Sprachen (als Muttersprachen) gelten lässt (vgl. I,2,42: 'in ál gizungi . in thiú thaz ih iz künni', Otfrid würde Gott 'in jeder Sprache' preisen, 'in der er es könnte', d.h. die seine Muttersprache wäre), auf die eigene Sprache (weil eigene Muttersprache) aber naturgemäß besonders stolz ist. Die Beurteilung Otfrids bei Borst ('Die Sprache war nicht Otfrids Problem', s. 536) verwundert umso mehr, als er zehn Seiten zuvor Gottschalk von Orbais die Wertschätzung der Muttersprache als 'divinitus naturaliter indita' (s. 524) durchaus zubilligt.

³⁹ Vgl. Max Wehrli, *Sacra Poesis*. Jetzt in M. W., *Formen mittelalterlicher Erzählung* (Zürich, 1969), s. 51-86.

⁴⁰ Cebus Cornelis de Bruin hat in seinem Aufsatz zur Delfter Bibel im Katalog der Ausstellung 'Bijbel en Burgers' im Stedelijk Museum Het Prinsenhof (Delft, 1977), s. 12, dieses Publikum im 14. Jahrhundert beschrieben. Es war übrigens ja gerade erst

gerufen hätte. Den kleinen potentiellen weltlichen Hörerkreis um Ludwig mochte zudem der anspruchsvolle exegetische Gehalt von Otfrits Werk abgeschreckt haben⁴¹.

Die Frage nach den Ursachen der geringen Nachwirkung Otfrits⁴² hat uns dazu gebracht, seine anachronistische Position recht negativ zu zeichnen. Doch wir erinnern uns, dass seine Argumente nicht unbegründet waren, ja dass er sich — wie wir jetzt gesehen haben — auf Augustin, Beda, Alkuin und Karl den Grossen hätte berufen können. Wenn wir uns daher seinem Programm wieder zuwenden, um es psychologisch zu erklären, so lassen sich die Daten, über die wir verfügen, in drei Kategorien unterteilen :

1. Voraussetzungen : Otfrid steht mit seinem grossen althochdeutschen Werk an einer exponierten Stelle der Sprachgeschichte, hat er doch selbstständig ein System der schriftlichen Lautwiedergabe sowie ein Prinzip metrischer Gestaltung theoretisch entworfen und praktisch durchgeführt. Nicht nur die Schriftstellerei, auch die Exegetik führte ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Sprache. Er weitete den allegorischen Schriftsinn, den sein Lehrer Hraban als die widerspruchsfreie Sprachebene des heiligen Geistes der widersprüchlichen Sprachebene der Menschen gegenübergestellt hatte⁴³, zu einem Interpretationsmodell aus, in dem die moralische Bewertung des Sprechers einziger Massstab bei der Beurteilung von Gesprochenem ist⁴⁴. Er lebte ferner in einer Gesellschaft, welche die Programmatik liebte (Man denke nur an die beiden bekanntesten Zeugnisse karolingischer Wirtschaftspolitik, an das *Capitulare de villis* und an den Sankt Galler Klosterplan). Schliesslich ist um 870 die Idee der drei heiligen Sprachen offiziell verpönt.

dieses breitere selbstbewusste städtische Publikum, das wegen drohender Häresien heftigere negative Reaktionen der Kirche einer volkssprachlichen Bibel gegenüber herausbeschwor. Vgl. hierzu die Ausführungen von Dekkers und de Bruin am Leuvenner Kolloquium.

⁴¹ Hier ist auch an die vielen Aufforderungen Otfrits zu denken, gewisse Stellen in der Bibel selbst nachzulesen. Damit konnte ein analphabetischer Hörerkreis kaum etwas anfangen. Otfrits Werk lässt sich deshalb wohl nur im eigenen Anspruch, kaum aber in der Praxis in das schöne Schema einfügen, das Masser in Leuven von der volkssprachlichen Bibelverbreitung im deutschen Mittelalter gezeichnet hat : hie Übersetzung zum klösterlichen Gebrauch, da Dichtung für die Laienhörerschaft.

⁴² Sein Todestag ist nicht verzeichnet; sein Name geriet für sechshundert Jahre in Vergessenheit.

⁴³ In *De clericorum institutione* : '... ut ad voluntatem perveniat auctoris, per quem Scripturam illam sanctus operatus est Spiritus' (*PL* 107, 391D).

⁴⁴ Schwarz, s. 279.

2. Argumente : In die intensive Beschäftigung mit der eigenen Sprache fügt sich nahtlos das Programm der Muttersprache⁴⁵. Einmal aufgestellt wirft es ein völlig neues Licht auf die Antike. Das Latein eines Vergil erscheint dem kleinen Dichterkollegen Otfrid nicht mehr als Fremd- oder Bildungssprache, sondern als die Muttersprache Vergils. Sogar bei Barbaren findet Otfrid neuerdings Beispiele für den Gebrauch der Muttersprache — hier zudem stets mit dem Missionsgedanken verknüpft, der den Verkünder des geistigen Schriftsinnes⁴⁶ besonders beschäftigt haben muss⁴⁷.

3. Folgerungen : Kulturelle *translatio* des römischen Erbes ist nicht blinde Übernahme der lateinischen Sprache sondern Übernahme der römischen Tradition des Dichtens in der Volkssprache. Vergil nach-eifern heisst für einen Franken : fränkisch dichten. Der Mangel der un gepflegten Sprache wird durch christliche Gesinnung und christliche Thematik mehr als nur wettgemacht. Die 'fuazi' in Gottes Gebot übertreffen die 'fuazi' antiker Metrik, weil nur sie ins siebente Zeitalter, ins ewige Paradies führen :

‘Dihto ió thaz zi nóti . theso séhs ziti
thaz thú thih so girústes . in theru sibuntun giréstes .’⁴⁸

Entscheidend für eine adäquate Darstellung des Zusammenspiels dieser drei Blöcke ist es nun, dass man nicht einen Aspekt herausgreift und alles andere auf ihn bezieht, sondern dass man eine Lösung sucht, die alle Teile in ihrem Recht belässt, ja alle Teile benötigt.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 38. Dort Hinweis auf I,2,33 ff. Wir können uns auch auf *Cur scriptor*, vv. 119-121 stützen :

‘Ist ther in iro lante . iz állesuuio nintstánte .
in ánder gizungí . firnéman iz ni kúnni .
Hiar hor er ió zi guate . uuaz góti imo gibiete .’

(Ist jemand in diesem Land, der es auf keine Art verstünde/weil er es in einer anderen Sprache nicht begreifen könnte/hier höre er jetzt zu seinem Heil, was Gott ihm gebietet), 119 ther : th vom Korrektor statt d.

⁴⁶ Vgl. Gasser, s. 69. Otfrids Predigtstil ist schon Albert Hass, *Das Stereotyp in den altdeutschen Predigten* (Greifswald, 1903), aufgefallen.

⁴⁷ Der Missionsgedanke wird im Kapitel *Cur scriptor* in vv. 117f. spürbar (die also den in Anm. 45 zitierten unmittelbar vorausgehenden) :

‘Ioh er ouh iro uuorto . gilóbot uuerde hárto
ther sie zimo holeta . zi gilóubon sinen ládota .’

(Damit er auch in ihrer Sprache kräftig gepriesen werde/der er sie zu sich holte und zu seinen Gläubigen einlud).

⁴⁸ I,1,49 f. : ‘Dichte auf solche Weise stets während sechs Lebensaltern/um dir auf diese Weise die Ruhe im siebenten zu verdienen’. 49 dihto : o durch Punkte als Synaloephe bezeichnet; 50 thu : th vom Korrektor statt d; thih : t vom Korrektor nachgetragen.

Die einfachste Lösung, die diese Bedingung erfüllt, besteht darin ein Aha-Erlebnis bei Otfrid anzunehmen: Im Rahmen seiner Voraussetzungen sind ihm aus seinen Argumenten plötzlich seine Folgerungen 'aufgegangen'. Dieser Vorschlag ist weniger trivial, als er sich vielleicht anhört, wenn wir daran denken, dass sich nach I. T. Ramsay jede religiöse Erkenntnis in solchen Aha-Erlebnissen oder, wie er es nennt, 'disclosures' vollzieht. Das geschieht stets in Situationen, die 'Beobachtbares und mehr als Beobachtbares, was man sieht und was man nicht sieht', umfassen⁴⁹. De Pater führt die 'disclosure' an folgendem Beispiel ein:

'Ein Lehrer zeichnet eine Anzahl regelmässiger Vielecke mit stets grösser werdender Seitenzahl auf eine Tafel, und zwar so, dass die Ecken gleich weit von einem festen Punkt entfernt liegen. Die Anzahl der Seiten wächst und wächst. Was ist das Ergebnis? Die einfachste Antwort ist: eine Häufung von Vielecken, und das ist zweifellos richtig. Aber ist das alles? Es kann nämlich sein — Sicherheit, dass so etwas geschehen wird, gibt es aber nicht —, dass in irgendeinem Moment jemand von etwas anderem "getroffen" wird, dass er etwas anderes hinter oder neben den Vielecken sieht, dass ihm etwas anderes enthüllt ("disclosed") wird. Weiss dieser Betrachter, was ein Kreis ist, dann wird er sagen: "Aha, ein Kreis" (die Enthüllung ist tatsächlich ein "Aha-Erlebnis"). Aber weiss er nicht, was ein Kreis ist, und es ereignete sich dennoch eine disclosure, dann wird er für das Enthüllte irgendein anderes Symbol x gebrauchen für dasjenige, auf das die Vieleckübung hinführte'⁵⁰.

In unserem Fall sieht die Disclosure so aus: Otfrid, der als Benediktinermönch in der Schriftmeditation⁵¹ immer wieder in Disclosure-Situationen gekommen ist, kann sich auf viele Argumente zugunsten volkssprachlicher Dichtung stützen (die Ecken der Vielecke). Plötzlich kommt er auf das Programm einer fränkischen Bibelliteratur (der Kreis, der alle Vielecke vereint und noch etwas anderes hinzufügt). Dieser Augenblick, diese Disclosure ist in vv. 33f. eingefangen:

'Uuánana sculun fráncon . éinon thatz biuuánkon .
ni sie in frénkisgon biginnen . sie gotes lób singen'⁵².

⁴⁹ Hier nach Wim de Pater, *Theologische Sprachlogik*, (München, 1971), s. 14.

⁵⁰ de Pater, s. 20.

⁵¹ Auf die *ruminatio*, von Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. (Paris, 1957), s. 72, beschrieben, spielt Otfrid in Liutbert II. 10 ff. an: 'ut aliquantulum huius cantus lectionis ludum saecularium uocum deleret . et in euangeliorum propria lingua occupati dulcedine . sonum inutilium rerum nouerint declinare'.

⁵² 'Weshalb sollen die Franken als Einzige es unterlassen/Gottes Lob zu singen, und machen sich nicht auch auf Fränkisch daran?' 33 Uuanana : drittes a vom Korrektor nachgetragen; 34 frenkisgon : g vom Korrektor aus k korrigiert.

Velleicht berühren uns deshalb diese Verse so stark⁵³.

Dieser Vorschlag, Otfrids Begründung einer fränkischen Literatur zu erklären, bezieht nicht nur alles verfügbare Interpretationsmaterial ein, sondern er macht auch den fehlenden Nachhall seines Programms verständlich. Disclosures sind nämlich individuelle Erfahrungen, die den gesellschaftlichen Bedingungen durchaus entgegenstehen können. In einem solchen Fall wird das Individuum zum Einzelgänger. Und genau diesen Eindruck gewinnen wir bei Otfrids kirchengeschichtlicher Position⁵⁴.

Daran ändert selbstverständlich der Umstand nichts, dass Otfrids Programm 'modern' tönt. Schon Gasser hat auf Übereinstimmungen mit Dantes bald 500 Jahre jüngerem — übrigens 'nur' lateinisch geschriebenem — Traktat *De vulgari eloquentia* aufmerksam gemacht⁵⁵. Auch er stellt seine Muttersprache über das Latein (als Fremdsprache) :

'Von diesen beiden ist die edlere die Volkssprache, erstlich, weil zuerst sie von dem menschlichen Geschlecht gebraucht wurde, zum zweiten, weil die ganze Welt diese anwendet (...), drittens, weil sie uns natürlich ist, während jene mehr als etwas Künstliches da ist.'⁵⁶

Gedanken, die uns heute selbstverständlich scheinen.

Der entscheidende Unterschied zwischen Otfrids Programm auf der einen und Dantes sowie unserem heutigen Sprachverständnis auf der anderen Seite liegt in der biblischen Begründung der Muttersprache als Literatursprache bei Otfrid. Diese Begründung erfolgt nicht etwa 'innerbiblisch', nicht aus der Exegese einiger passender Bibelstellen heraus. Sie ist vielmehr Frucht seines monastischen Bibelumganges selbst. Der Benediktinerregel, der Anleitung zum biblischen Leben,

⁵³ Vgl. Gasser, s. 56. Der Leser wird vielleicht bemerkt haben, dass das Disclosure-Modell (zum Status von Modellen vgl. Frederick Ferré, 'Die Verwendung von Modellen in Wissenschaft und Theologie', in Dallas M. High, *Sprachanalyse und religiöses Sprechen* (Düsseldorf, 1972), s. 51-92) hier zweimal zur Anwendung gekommen ist. Wir haben nämlich nicht nur Otfrids Erkenntnisprozess rekonstruiert, sondern sind selbst plötzlich von all den Daten, die unter 'Voraussetzungen', 'Argumente' und auch 'Folgerungen' aufgeführt sind, zur Idee gelangt, sie durch die Annahme einer Disclosure bei Otfrid zu verknüpfen.

⁵⁴ Das hier vorgeführte Modell hat somit gegenüber einer ideengeschichtlichen Betrachtungsweise, wie sie Borst, Gasser oder Ernst pflegen, den Vorteil, dass es die gesellschaftliche, hier machtpolitische Situation berücksichtigt, ohne das Individuum andererseits etwa auf einen blassen sozial determinierten Mechanismus zu verkürzen.

⁵⁵ Gasser, s. 58 f.

⁵⁶ Dante Alighieri, *Über das Dichten in der Muttersprache*, übersetzt und erläutert von Franz Dornseiff u. Joseph Balogh (Darmstadt, 1925, unveränderter Reprint 1966), s. 19 f.

entnahm Otfrid seine zweigestaltige Spracheinstellung: seine Abneigung der eitlen Alltagssprache und seine Hochschätzung der zum ewigen Leben führenden geistigen Sprache des Gebetes und der *lectio divina*. Die metrischen 'fuazi' als wohlgefälligen Lebenswandel der christlichen Franken allegorisieren heißt die Muttersprache auf die geistige Ebene erheben. Diesen theoretischen Schritt vollzieht Otfrid auch praktisch, indem er das Prinzip des mehrfachen Schriftsinnes durchgehend anwendet. Damit aber formt er seine fränkische Muttersprache zu einem Gefäß, das nicht nur die Worte der Evangelisten aufzunehmen vermag, sondern aus dem auch die Franken bei der wiederkäuenden *lectio* muttersprachlichen geistigen Trank schöpfen können. Darin liegt der fundamentale Unterschied zu weltlicher Sprache:

'bi thiу ist thaz . ánder racha .'

MICHELINE-MAURICE LARÈS

TYPES ET OPTIQUES DE TRADUCTIONS ET ADAPTATIONS
DE L'ANCIEN TESTAMENT
EN ANGLAIS DU HAUT MOYEN ÂGE

Le patrimoine vernaculaire du haut moyen âge anglais est exceptionnellement précieux. L'insularité de la Grande-Bretagne est en quelque sorte ambivalente. Ses frontières marines l'isolent d'une certaine manière, ou ont pu l'isoler. Mais ces mêmes frontières sont aussi possibilité d'accueil, et appel : appel au départ, à la quête, et au rapatriement de trésors de tous ordres. Nous nous en tiendrons aux trésors bibliques qui nous préoccupent seuls aujourd'hui. Et aux trésors bibliques vernaculaires, qui sont matière choisie pour ce congrès.

On peut constater dans l'ensemble que ces trésors bibliques rédigés en vieil-anglais, langue vivante, ou plutôt bouquet de dialectes transplantés de Germanie continentale à l'ancienne Britannia de l'Empire romain — ces monuments bibliques en vieil-anglais sont rarement accompagnés de sources latines précises, accompagnement signifiant évidemment préservation. Nous laisserons de côté les psautiers à gloses même continues qui servaient à la compréhension du texte latin; en ce cas, l'anglais sert le latin, sert le clerc, et par lui, le peuple bien sûr, mais cela à travers le latin.

Il faut se livrer à de véritables fouilles documentaires où le philologue doit demander secours au liturgiste et au paléographe. C'est un peu de l'archéologie textuelle où l'analyse proprement littéraire joue son rôle, et où le relevé de niveaux historiques possibles doit fournir des hypothèses de travail pour les textes non datés, à commencer par les 'adaptations-paraphrases', dites *Caedmon MS* de la Bibliothèque Bodléienne.

L'Ancien Testament vernaculaire en Europe étant évidemment véhiculé per les courants missionnaires chrétiens, je voudrais comme préalable à cette communication brosser rapidement un rappel des contextes de civilisation et de christianisation de la Grande-Bretagne médiévale. Contextes successifs, véritables couches alluviales déposées par des marées missionnaires différemment marquées. On peut définir

neuf niveaux pendant la période dite vieil-anglaise (4^e au 11^e siècle).

Le niveau 1 est celui des traditions pré-historiques au sens anglais du mot, consignées seulement au 12^e et 13^e s., par des chroniqueurs anglo-latins incomplètement lavés du péché de légendarisme. La première introduction du christianisme remonterait à Joseph d'Arimathie et aux premiers missionnaires judéo-chrétiens sillonnant l'Asie et l'Europe. On mentionnera à cette occasion les traditions de Glastonbury, en particulier celle du Saint-Graal. Donc hypothèse d'un christianisme briton = celte de Grande-Bretagne dès le 1^{er} siècle.

Un second niveau contextuellement très proche du premier nous situe au second siècle avec l'identification d'un premier roi briton (= celte de Grande-Bretagne) chrétien, avec un certain Lucius (fl. c. 160).

Un troisième niveau encore contextuellement proche du précédent que l'on pourrait appeler niveau martinien, dont les traces subsistent en Écosse et dont le Monastère de Candida Casa, bâti de pierres blanches de Touraine, abrita dès le 4^e siècle des traditions dont le rayonnement est une affaire établie.

Un quatrième niveau qu'on pourrait qualifier d'auxerrois, correspondant à l'influence antipélagienne de la double mission de St. Germain d'Auxerre en terre britonne (c. 450.) Rappelons que les implantations anglo-saxonnes s'amorcent déjà au temps de Germain d'Auxerre et que pour n'être pas indiscutablement historique, la rencontre entre les deux types de visiteurs relatée par Bède le Vénérable ('bataille de l'Alleluia') demeure hautement plausible. Divers témoignages dont l'intérêt n'est pas uniquement historique (Nennius par exemple) font de certaine famille princière du nord de la Grande-Bretagne au 6^e siècle la dépositaire d'un livre de St. Germain dont l'existence n'a pas plus de raisons d'être légendaire qu'historique. (Notons la couche patricienne parallèle en Irlande).

Un cinquième niveau est l'environnement de l'installation de Saint Columba à Iona en 563, et le rayonnement de cette implantation missionnaire sur la côte de l'Argyll en Grande-Bretagne du nord, puis parmi les Pictes des Highlands d'une part — en Northumbrie d'autre part, avec relais à Whitby et Lindisfarne. Notons la fusion progressive de cette couche n° 5 avec la suivante, sur un terrain privé de relations avec le continent (donc avec Rome) depuis un bon siècle.

Sixième niveau : Grégorien. L'équipe missionnaire envoyée par Grégoire le Grand débarque dans l'Île de Thanet, qui sera également appelée Rhuyn, puis trouve un terrain d'accueil (certainement pas

inattendu) dans le Kent où règne une princesse franque chrétienne, épouse d'un roi saxon païen. Cette princesse Bertha, notons-le au passage, est connue pour avoir restauré aux portes de Canterbury un sanctuaire martinien délaissé depuis les guerres celto-germaniques.

Septième niveau : Paulinien. Du nom de l'évêque Paulinus, également envoyé par Grégoire. Sa mission remonte vers le nord, de Rome et Canterbury vers York (c. 625). La jonction se fait entre cette trajectoire et celle qui vient d'Irlande en passant par Iona, île de la Colombe¹ vers et à partir de 625. Traditions celtes et romaines vont coexister (et même mieux que cela) jusqu'en 664, date où le synode de Whitby (qu'A. Toynbee appelle 'bataille de Whitby') consacre la supplantation des traditions celtes par les traditions romaines, tout particulièrement en ce qui concerne la Pâque (date - rituel des offices). Il faudra plus d'un demi-siècle pour que l'harmonisation soit acquise sur tout le territoire. Les résistants inconditionnels vont s'installer en Irlande.

Une huitième couche historique peut être évaluée — entre 664 et 716 (date où le dernier bastion monastique celte accepte de s'aligner). C'est celle de la transition, que l'on doit d'ailleurs prolonger dans le courant du 8^e s. Je veux dire que, harmonisation n'étant pas élimination totale, c'est une période où l'on doit nécessairement triturer les MSS monastiques (y compris les MSS bibliques) lorsque ceux-ci, surtout en matière de liturgie, portent des marques incompatibles avec le calendrier et les traditions rituelles de Rome.

La neuvième période sera celle de l'uniformité jusqu'à la Réforme avec les vicissitudes que l'on sait : 9^e siècle, le choc Viking, 10^e siècle renaissance bénédictine, 11^e siècle conquête normande, continentalisation de l'Église d'Angleterre et passage du vieil-anglais au moyen-anglais (ce qui ne nous concerne plus, notre champ d'investigation se limitant à la littérature et à la Bible en vieil-anglais, 7^e au 11^e siècle).

Nous voudrions proposer maintenant, en cette étape de recherches, un examen des OBJECTIFS, de la FORME, et de la THÉMATIQUE des traductions et 'adaptations' de l'Ancien Testament anglais du haut moyen âge. Sans donner une égale importance à ces trois en-têtes, mais en mettant en relief l'approche majeure dans chacun des cas.

L'objectif est de percevoir l'évolution survenue quant au mode d'utilisation de l'Ancien Testament dans une polychrétienté du haut

¹ *Revue Internationale d'Onomastique*, avril 1970, pp. 143-154.

moyen âge. Dans une *1^e Partie*, on abordera les textes qui ont des objectifs déclarés et correspondant à une datation précise. Dans une *2^e Partie*, on abordera des blocs bibliques non datés émanant de traditions enfouies, à objectifs non déclarés, Psautier vernaculaire rythmé dit *Paris Psalter*, et textes de tradition caedmonienne du *Caedmon MS Junius XI* de la Bodléienne.

I. TEXTES DÉCLARÉS

(Alfred au 9^e siècle — Aelfric au 10^e siècle)

1. 9^e siècle : l'Ancien Testament et le droit alfrédien.

Les traditions juridiques vieil-anglaises relèvent, comme en toute civilisation préhistorique, d'une tradition orale consignée dans les mémoires de préposés spécialisés attachés à l'entourage des dirigeants. Progressivement ces traditions transmises se trouvent consignées par écrit lorsque la culture monastique occidentale, culture de l'écrit, gagne les cours des rois dans la demi-douzaine de petits royaumes anglais coexistant dans le haut moyen âge. On a ainsi un droit du Kent préservé dans des manuscrits, de même qu'un droit des West saxons du neuvième siècle authentifié par Alfred le Grand. C'est ce conglomérat juridique du code alfrédien qui nous retient en raison de sa forte coloration vétéro-testamentaire. D'entrée de jeu, la portion mosaïque du code alfrédien (dont je propose une traduction en français dans mon ouvrage *Bible et Civilisation anglaise*)² comporte l'énoncé d'un choix de préceptes mosaïques extraits des chapitres XX, XXI et XXII de l'*Exode*. Ce choix, visiblement adapté à la société anglaise du temps (ex. le 'serf hébreu' devient le 'serf chrétien' : XXI.2), calqué sur une version de l'*Exode* qui semble être celle de la Vulgate, se termine par cette pétition de principe : à savoir que 'quand le fils unique du Seigneur notre Dieu le Christ Sauveur fut venu sur la terre, il dit qu'il n'était pas venu briser ni interdire ces commandements mais pour les accroître de tout ce qui était bon'. Ce noyau de l'*Exode* garde ainsi son impact.

Le Dieu des Juifs et des Chrétiens est partie prenante dans le droit civil anglais du neuvième siècle et ce par le truchement de Moïse, en s'appuyant sur trois chapitres de l'*Exode*. Le texte de l'Ancien Testament est à l'honneur et placé comme un phare.

² *Bible et Civilisation anglaise — Naissance d'une tradition*, Publications de la Sorbonne, 1974.

Question de tradition, mais de ce fait même, question de personnes. Ce roi (qui s'est choisi comme second un moine gallois nommé ou surnommé Asser) n'est pas de ceux qui escamoteraient l'Ancienne Alliance dont le Seigneur lui-même affirme qu'il ne cherche pas à l'abolir. On y recueille ce qui est applicable ou adaptable à la société de son temps et, vu la publicité faite ouvertement à tout un faisceau de préceptes mosaïques, nous pouvons dire qu'une portion de l'Ancien Testament joue à partir du 9^e s. et vraisemblablement jusqu'au 11^e s. un rôle opérationnel dans cette chrétienté médiévale. Tout Anglais qui aura commis l'un des méfaits pris en compte dans le texte en question, saura ce que Dieu par Moïse en a dit. Des méfaits aussi courants et variés que les meurtres, les vols, les dommages corporels perpétrés sur des serfs ou des hommes libres, les dégâts infligés aux récoltes et aux animaux domestiques, la corruption, le blasphème et la non-assistance à la veuve, à l'orphelin, à l'étranger. Pour ne citer que quelques exemples dans un éventail plus riche encore.

J'ai eu l'occasion de montrer comment une simple lecture des textes vieil-anglais pouvait faire basculer, ou contrebalancer, l'opinion répandue selon laquelle les extraits de l'Ancien Testament présentés par Alfred le Grand dans son code n'y figuraient qu'à titre de pieux ornement³.

Et quand bien même ces extraits n'y eussent figuré qu'à titre de pieux ornements, c'eût déjà été le signe d'une présence solennelle du texte, auquel se trouvaient en tous cas conférés prestige et primauté dans le temps. Pour terminer sur ce point, disons qu'Alfred le Grand actualise l'Ancien Testament mais en le prenant au niveau du texte même, dans sa coloration mosaïque et sans jeter de voile ni de grimace sur le contenu de l'Ancienne Alliance. Thématique et forme sont ici claires et datées : traduction pure et simple de versets de l'*Exode*. Optique : législative.

2. La tradition d'Aelfric (10^e siècle). Traductions abrégées de l'Ancien Testament.

Ce bloc de textes du 10^e s. a ceci de particulier que leur auteur est identifié et leurs optiques explicitées grâce à un *libellus* et une préface rédigés par cet auteur : Aelfric, abbé d'Eynsham, aux environs de l'an mil.

³ Cf. Larès, *Bible et Civilisation anglaise*, p. 51 sqq.

Des travaux antérieurs m'ont permis d'examiner le statut socio-littéraire de ces divers écrits. Ce statut est parfois hybride (narration abrégée de l'Ancien Testament, plus message homilétique, par exemple). Nous présentons ici les textes qui, avec leur statut simple ou complexe, ont pour objectif de transmettre des éléments d'Ancien Testament à part dominante et selon l'ordre du texte biblique. Il faut cependant mentionner, avant de les abandonner, les citations, évocations, exempla, émanant de l'Ancien Testament, qui foisonnent dans les grands cycles d'homélies d'Aelfric. Ces cycles, destinés au grand public au rythme de l'année liturgique et largement diffusés en Grande-Bretagne, constituent un véritable cycle d'enseignement où l'Ancien Testament tient une large part. Mais c'est là de l'illustration vétéro-testamentaire mêlée à d'autres types d'illustrations et nous les mettons à part — sans les sous-estimer, au contraire — nous les mettons à part excepté celles de ces homélies à statut hybride (vies de saints de l'Ancien Testament sous forme homilétique, par exemple) qui transmettent de l'Ancien Testament à part dominante *selon l'ordre du texte biblique*.

A) Voyons tout d'abord ce qui se rapproche le plus d'une traduction à part entière. Il s'agit d'un recueil de textes du *Pentateuque* et de *Josué* dont le MS. Bodl. Laud Misc. 509 d'Oxford et l'édition de luxe Cotton Claudius B IV du British Museum sont les meilleurs témoignages et les plus complets. Ces textes sont annoncés par la formule 'her onginneth...' correspondant à 'Incipit liber...' et sont présentés par Aelfric, dans son *libellus de veteri et de novo testamento*, comme des traductions. Appliquons notre grille (ici thématique/forme/objectifs) à ce recueil d'Ancien Testament — *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*, *Josué*.

1) Thématique : ne nécessite pas de commentaire.

2) Forme : prose — abrégé — texte syncopé.

3) Objectifs : franchement typologiques. Le leitmotive 'getacnunge' — type, figure — revient constamment sous le style d'Aelfric dans le *Libellus*. Adam est la figure du Seigneur, Ève la figure de l'Église, le meurtre d'Abel la figure de la mort du Christ; Seth, troisième fils d'Adam, figure le Christ ressuscitant le troisième jour; Noé figure du Christ nous sauvant des vagues tempêteuses du monde, Abraham figure de Dieu le Père sacrifiant son fils, etc...

Ces indications sont accumulées dans ce long *Libellus de veteri et novo testamento* adressé au noble Sigwerd. Il s'agit évidemment d'un mode d'emploi distinct des textes proprement dits, mais le

contexte nous permet d'apprécier l'orientation formatrice réelle du recueil. Car Aelfric, en fournissant ces traductions (non sans s'être fait prier, et il revient plus d'une fois sur ce détail) répond à une demande répétée non seulement de Sigwerd, mais de tout un milieu culturel. Le coefficient de diffusion que l'on peut en toute certitude affecter aux œuvres d'Aelfric permet de penser que ses intentions étaient connues autant que ses écrits. L'enseignement typologique explicite et répétitif de ses grandes homélies a dû parallèlement inculquer ce prisme de lecture de l'Ancien Testament au public chrétien cultivé, ou moins cultivé.

Objectif franchement typologique — aussi franchement *moralisateur*. La leçon de l'Ancien Testament se juxtapose à celle du Nouveau et vient la renforcer, l'authentifier, l'éclairer, mais en même temps qu'elle explique, elle structure l'action par l'*exemplum*. La démarche d'Aelfric est assez subtile sur ce point et on peut regretter que sa *Préface à la Genèse*, non traduite (contrairement au *Libellus*) dans l'édition de l'E.E.T.S. (improprement intitulée *Heptateuque*)⁴ ne soit pas mieux connue. C'est cette préface qui apporte le meilleur éclairage aux objectifs moralisateurs de son *Hexateuque*.

a) *Objectifs positifs*.

b) *Objectifs négatifs* (par une certaine expurgation).

a) Dans cette préface, Aelfric revient encore avec un martèlement pédagogique inlassable, sur la notion de figuration du Nouveau Testament au niveau de l'Ancien, et il insiste sur le fait qu'il ne faut rien ajouter aux sources latines. C'est à nous, dit-il, de conformer nos volontés aux préceptes et aux figures, et celui qui procéderait à l'inverse en porterait la responsabilité. Rappelons à ce propos que dans le *Libellus*, les miracles et merveilles accomplis par Dieu sont également présentés comme des incitations à incliner la volonté à livrer le vouloir propre de l'homme au bon vouloir de Dieu dont la puissance est ainsi révélée. L'émerveillement est en quelque sorte une préparation à l'obéissance, donc une incitation aux *bonnes œuvres*.

Toute cette didactique et cette pédagogie des bonnes œuvres à partir de l'Ancien Testament vise donc à cet objectif positif à la fois édifiant et moralisateur. Passons à l'aspect négatif propre à la pédagogie d'Aelfric.

⁴ *The Old English Heptateuch*, edited by Crawford, S.J., Early English Text Society, 160 (1922, re-edition 1969).

b) Il ne s'agit pas ici d'un énoncé de ce qu'on ne doit pas faire, mais de l'allégement (euphémisme pour expurgation) des textes. En y regardant de près, il ne s'agit pas vraiment d'une démarcation entre le convenable et le non convenable, qui ait pu être le critère d'un choix. C'est à la fois plus subtil et plus important. Et je devrai citer ici la traduction que j'ai donnée (à la p. 274 de *Bible et civilisation*) d'un passage particulièrement important de la *Préface à la Genèse*, adressée non plus à Sigwerd, mais à l'ealdorman Aethelweard :

'Le Moine Aelfric salue respectueusement l'ealdorman Aethelwerd. Tu m'as demandé, cher, de traduire pour toi — du latin en anglais — le livre de la Genèse. Souscrire à cela me semblait une tâche pesante, et tu me dis que je n'avais pas besoin de traduire ce livre plus loin qu'Isaac, fils d'Abraham, car quelqu'un d'autre avait traduit le livre depuis Isaac jusqu'à la fin. Hé bien, cher, cette entreprise (pour moi ou pour quiconque d'autre) me sembla fort périlleuse car je redoute ceci : qu'un lecteur ou un auditeur peu éclairé vienne imaginer qu'il peut vivre, sous la Loi Nouvelle, comme vivaient les anciens Pères avant que l'Ancienne Loi fût prescrite, ou bien comme on vivait sous la Loi de Moïse. J'appris une fois qu'un certain prêtre — alors mon maître — avait en sa possession le livre de la Genèse, et il avait quelque connaissance du latin. Il disait que le patriarche Jacob avait quatre femmes : deux sœurs et leurs deux servantes. Ce qu'il disait était parfaitement exact, mais il ne savait pas — ni moi, alors — combien grande est la différence entre l'Ancienne Loi et la Nouvelle. Au commencement de ce monde, un frère prenait sa sœur pour épouse, et en ce temps aussi, le père avait des enfants de sa propre fille. Ils prenaient plusieurs femmes en vue de la croissance du peuple, et on ne put au début se marier autrement qu'entre gens d'une même famille. Si un homme voulait vivre maintenant, après la venue du Christ, comme on vivait avant ou sous la loi de Moïse, il ne serait pas chrétien, il ne serait même pas digne qu'on mangeât en sa compagnie. Les prêtres mal informés, pour peu qu'ils aient quelque intelligence du latin, auront tôt fait de s'ériger en maîtres éminents, sans en savoir pour autant le sens spirituel, ni comment l'Ancienne Loi était le signe des choses à venir, ni comment la nouvelle alliance, après l'incarnation du Christ, fut l'accomplissement de toutes les choses que l'Ancienne Loi annonçait en figure au sujet du Christ et de ses élus'.

Empruntons à l'*Hexateuque* d'Aelfric un exemple qui montre clairement que le souci majeur était un souci de clarté et non de pruderie. Cet exemple a un double volet : le ch. 26 et le ch. 34 de la *Genèse*. Notons préalablement que pas un seul chapitre de la *Genèse* n'est entièrement supprimé. Notons en contrepartie qu'il était plus insidieux d'abréger (ce qui pouvait passer inaperçu aux

yeux d'un lecteur ou auditeur non averti) que de supprimer les chiffres parlant pour eux-mêmes. Mais cet exemple à double volet illustre bien, on va le voir, l'optique du traducteur.

— Le ch. 26, réduit à sa plus simple expression (versets 34 et 35), pourrait porter à penser que la scène de tendresse entre Isaac et Rebecca avait fait reculer le moine traducteur. Mais si telle était la mentalité d'Aelfric (ou/et du public auquel il destinait ses travaux), le ch. 34 eut été expurgé en même temps ou abrégé. Or ce n'est pas le cas. Rien de l'essentiel n'est escamoté dans le résumé de quelques lignes figurant dans la version d'Aelfric : il y est dit en toutes lettres que Dina avait été violée, et que Sichem, fils de Hemor avait couché avec elle, également que tous les hommes appartenant au camp des coupables furent passés au fil de l'épée par les frères de Dina. Viol et violence demeurent au tableau, Aelfric aurait-il abrégé pour que moins de complaisance soit mise sur le détail du récit? Il n'est pas évident que le récit raccourci soit moins frappant que la narration de la source. Ce serait plutôt une préoccupation pédagogique. Alléger le texte pour le rendre plus digeste. (Nous ne cherchons pas ici à justifier mais à expliquer, car ce n'est pas seulement une hypothèse). Et l'optique de l'abrégé est encore plus nette et mieux illustrée, dans le second ensemble de textes annoncé.

Il s'agit de textes à statut hybride basés sur *Les Juges*, *Les Rois*, *Esther*, *Judith* et *Macchabées*. Mi-traduction, mi-homélie. Toujours œuvres d'Aelfric. Sans pouvoir entrer dans le détail (fourni pp. 254 à 270 de *Bible et civilisation*), nous pouvons apporter ici une certaine synthèse de conclusions qui n'apparaît pas dans l'ouvrage en question.

Le traducteur, ou si l'on veut, le transmetteur, ainsi qu'il l'a annoncé, n'ajoute rien. Très souvent, il allège en élaguant et regroupant très adroitemment des éléments parfaitement 'regroupables' du point de vue littéraire. Souvent il résume sans pourtant escamoter, ce que nous avons déjà vu à propos de l'*Hexateuque*. Notons cette expression d'Aelfric : «on ure wisan sceortlice» (en abrégé selon notre manière).

Mais à côté de cela, il est évident que la guillotine entre fortement en jeu. Nous allons indiquer les grandes lignes de cette expurgation, car c'est bien cette fois, on le verra, d'expurgation qu'il s'agit. Avant d'illustrer cela, il faut dire sans attendre qu'il n'y a pas de contradiction avec l'optique dominante de fidélité au

fil du texte, observée largement dans l'*Hexateuque*. Ici, nous avons affaire à des adaptations déclarées, Aelfric utilisant à leur propos dans son *Libellus* l'expression «be tham» que l'on doit rendre par «d'après», expression suivie du verbe «awendan» — traduire (en parlant du *Pentateuque* et de *Josué*, Aelfric parle des livres qu'il a traduits).

Dans ce second bloc de textes, il n'y a pas seulement allègement plus ou moins expurgatoire, mais *aménagement*. Ce sont les tenants et les aboutissants de ces aménagements que nous présentons ici comme nous l'avons annoncé plus haut, et les grandes étiquettes de ces aménagements sont indiscutablement : la femme — la violence.

La violence (ne pas confondre avec le réalisme). Dans les *Juges* d'Aelfric, non seulement le poignard, mais sa poignée s'enfonce dans la graisse d'Églon. Mais des scènes de violence guerrière sont éliminées au lieu d'être choisies. Par exemple Abimelek et son règne sanglant sont entièrement passés sous silence.

Comme transition entre la violence et la femme, signalons que l'épisode de la fille de Jephthé, dans les *Juges*, est passé sous silence.

La femme : le rôle de la femme n'est pas systématiquement réduit, au contraire. Il arrive précisément qu'on l'escamote lorsqu'elle tient le beau rôle et qu'on insiste au contraire lorsqu'elle est incitation au péché (Dalila contre Deborah). Or, dans les adaptations d'Aelfric, Deborah n'est même pas mentionnée dans le récit de la victoire qui se trouve alors attribuée à Baraq! Ceci pourrait paraître d'autant plus fort que dans *Juges* (IV, 9), Deborah dit clairement à Baraq : 'L'honneur ne sera pas pour toi, c'est entre les mains d'une femme que Yahveh livrera Sisera'.

Mais là il faut ouvrir une parenthèse à un problème de première importance : peut-on affirmer que les sources d'Aelfric n'aient pas été déjà triturées? On ne le saura jamais. Ne jugeons pas le traducteur ou transmetteur en sa personne, mais la traduction ou transmission dans ses variations de fait par rapport au texte biblique en soi.

Pas de victoire pour Deborah, donc. Par contre, Dalila n'est nullement escamotée, et son rôle est d'autant mieux préservé que Samson, présenté comme une figure du Christ, est qualitativement et quantitativement la figure dominante dans l'adaptation des *Juges* par Aelfric.

Sans doute sont-ce les femmes de Salomon qui ont valu à ce

grand roi d'être absent à l'appel. Dans le *Livre des Rois* adapté par Aelfric, il y a un temps de David, un temps d'Élie, un temps d'Élisée. Mais point de Salomon qui disparaît avec — vraisemblablement à cause de — ses sept cents épouses et ses trois cents concubines de toutes nationalités.

Par contre, dans la passion des *Macchabées*, malgré un rapièçage textuel compliqué et quelques interventions expurgatrices, l'ordre et l'optique du texte biblique ne sont pas fondamentalement faussés. Il y a fidélité à l'esprit du texte, peut-être parce que l'objectif de source coïncide avec l'idéal du martyre et la glorification de cet idéal, qui transcende les problèmes de mentalité et de contextes socio-culturels.

Néanmoins, dans ce que nous avons vu du dixième siècle, l'optique historique et le respect, la conception, la perception de l'Ancien Testament comme histoire d'un peuple (fût-il la figure du peuple chrétien à venir) ne sont pas en bonne position. Serait-ce à dire que la morale et la typologie portent atteinte à l'histoire sainte en tant qu'histoire? Cette sorte de liberté chirurgicale et plastique exercée sur cette histoire sainte, qui est cependant aussi *Écriture Sainte*, pose un problème d'histoire des mentalités qui rejoint peut-être celui des faussaires. Cette trituration faite en toute foi sinon en toute bonne foi, n'étonne en tout cas aucun médiéviste. Cette constatation nous permet de mieux percevoir et apprécier les types et optiques de textes à base d'Ancien Testament qui nous conduisent à des périodes moins bien déterminées. A leur tour, ces périodes antérieures, à la lumière de tels contrastes, pourraient être datées avec moins d'imprécision.

II. POÉSIE BIBLIQUE RYTHMO-ALLITÉRATIVE

Tournons-nous maintenant vers cette autre catégorie de textes : psautier rythmé en langue vulgaire et ensemble de textes bibliques traités dans le style épique germanique ancien, c'est-à-dire rythmo-allitratif. Il s'agit du psautier dit *Paris Psalter* (MS. B.N. Fds latin 8824) d'une part, et d'autre part du MS *Junius XI* de la bibliothèque Bodlérienne, communément appelé *Caedmon MS*, en raison des thèmes traités. En effet, Bède le Vénérable attribue à Caedmon, moine de l'abbaye de Whitby au VII^e siècle, la paternité d'une véritable école de poésie biblique dont certains thèmes d'inspiration coïncident avec ceux des compositions de ce MS *Junius XI*: en l'occurrence, *Genèse*, *Exode*, *Livre de Daniel*.

A) En ce qui concerne le psautier rythmé dit *Paris Psalter*:
Thématique: psaumes 100 à 150.

Psautier à usage liturgique: liturgie vernaculaire utilisée dans l'office bénédictin. C'est la clé de la forme et de l'objectif du message psalmique. Texte non pas augmenté, mais *dilaté*. Dilaté dans ses volumes rythmo-sémantiques qui méritent ici de retenir l'attention : l'étude technique de la versification, œuvre de longue haleine, m'a permis d'établir l'écrasante majorité des vers fluides ou bi-allitérés par rapport au reste de la poésie biblique en vieil-anglais. Cette étude de forme démontre l'intention et la réussite des liturgistes du temps sur le plan de l'euphonie et de la véhiculation du message, sans rien changer fondamentalement au sens de celui-ci. Notons la place considérable tenue ici, comme dans le reste de la poésie vieil-anglaise d'ailleurs, par les chevilles invocatoires que constituent les noms divins, véritable combinatoire notionnelle et priante, qui jouent dans ce psautier leur rôle le plus affiné : équilibrer le rythme de la cantillation en langue vulgaire tout en étayant l'oraison avec un matériau qui appartient au stock conceptuel du Psautier (et de l'Ancien Testament entier). Ce matériau, bien entendu, ne figure pas dans le détail *in loco* des éléments de psaumes latins correspondants, et c'est ici qu'il convient de définir ce psautier unique mais largement utilisé au moins jusqu'au XI^e siècle comme une *traduction-transposition* de l'original, à finalité liturgique. Non pas comme une composition mais comme une transposition de sens à sens avec dilatation à objectif rythmique, je le répète. Version rythmeuphonique s'il en est, qui met des ailes aux modules consonantiques un peu rauques de la langue anglaise, tout en restant fidèle.

Je voudrais insister sur le rôle qu'à dû jouer ce Psautier vernaculaire. Nous n'en possédons en séquence suivie que les psaumes 50-150, mais l'office bénédictin vieil-anglais contient des fragments des psaumes entre 1 et 100, dans un style identique. Il a existé un psautier complet. Premier point de raisonnement. Deuxième point de raisonnement : on ne mémorise pas facilement, surtout en milieu peu ou point cultivé, et même en milieu cultivé, plusieurs versions de psautier. Or, l'extraordinaire expansion du psautier (que l'on songe aux *Pénitentiels* — aux pèlerinages) nous autorise à conférer à ce psautier rythmé un fort indice de diffusion. Troisième point de raisonnement : on peut conclure, puisque le contenu est fidèle, qu'il y a une pédagogie populaire du psautier vieil-anglais.

B) Nous atteignons ici même le noyau de cette communication. Le manuscrit *Junius XI* de la Bodléienne, MS du X^e siècle ou début du XI^e, communément et non sans raison rattaché à la tradition caedmonienne, constitue vraiment le phénomène biblique vétéro-testamentaire du haut moyen-âge anglais, objet d'une littérature critique considérable. J'ai eu l'occasion, toujours au cours des mêmes travaux, de procéder à la révision du statut de ces textes. J'ai consigné le fruit de ces recherches dans un article de 1964, dont le titre est à la fois un état et un programme de recherche : 'Écho d'un rite hiérosolymitain dans un manuscrit du haut moyen âge anglais'⁵. J'ai pu partir de constatations personnelles étayées par les intuitions de J. W. Bright dans son article de *Modern Language Notes* (1912). 'The relation of the Caedmonian Exodus to the Liturgy'. Étayées également par les indications données par I. Gollancz dans sa préface magistrale au fac-similé du Ms (1926) et concernant certains échos de la liturgie juive dans ces textes caedmoniens. Grâce aux travaux d'Anton Baumstark, en particulier 'Die evangelische Perikopenordnung...', et à l'aide de dom Bernard Botte, enfin à l'examen de l'organisation du lectionnaire sous les formes connues du haut moyen âge anglais, il m'a été donné de discerner dans la structure de la chaîne de textes Genèse-Exode-Daniel du *Junius*, un parallélisme évident avec la structure particulière au lectionnaire hiérosolymitain du V^e siècle, tel qu'on l'a retrouvé par exemple dans le lectionnaire arménien ancien.

Ceci nous ramène à une couche chrétienne fort ancienne et pré-grégorienne, la mission grégorienne de 596 et la suite demeurant pour nous l'axe de toute référence pour la christianisation des Saxons de Bretagne. Notons ici que l'étiquette 'antérieur à Grégoire' ne signifie pas renié par Grégoire, et nous avons des textes qui attestent certaines recommandations pastorales de Grégoire le Grand concernant le légitime remplacement de traditions autres que romaines dans certaines limites et sous certaines conditions.

Mes conclusions sur la superposition possible et satisfaisante de la succession des séquences d'Ancien Testament, d'une part dans le lectionnaire hiérosolymitain, d'autre part dans le *Junius MS*, ont suscité quelques sourires sceptiques. Or, trois ans plus tard, notre collègue de Jérusalem, M. Aaron Mirsky, publia dans la Revue

⁵ *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-mars 1964, P.U.F., pp. 13-47.

Britannique *English Studies* un article 'On the Sources of the A.S. Genesis and Exodus'. Voici ce qui est indiscutablement établi par les travaux dont cet article ne nous donne cependant que vingt exemples :

a) La présence de traditions talmudiques dans cet ensemble de textes souvent considéré comme des paraphrases (que voilà un statut à réviser!), farcies des fruits d'une imagination encore prisonnière du paganisme. Devant l'inconnu il était évidemment tentant de se référer aux sources le plus commodément possibles, c'est-à-dire la mentalité et la panoplie des scops, dont il est d'ailleurs bien difficile de trouver les modèles pré-chrétiens.

b) Percevoir que telle ou telle image attribuée précédemment à la fantaisie créatrice d'un poète, figure dans un *Midrash* ou dans les *Pirke Avot* est évidemment un pas considérable vers la vérité du texte. Ceci évacue en tout cas l'étiquette de paraphrase et d'adaptation poétique. Il s'agit d'une ouverture majeure sur un champ de recherche qui nous ramène (et c'est là mon point de rencontre avec Mirsky) à une couche de christianisation de type prégégorien.

Je voudrais ajouter ceci, que l'interprétation paganisante de ces textes se heurte par ailleurs à des incompatibilités de fond, dont voici la teneur.

— *Le style hautement formulaire* de la poésie du *Junius* n'exclut évidemment pas l'improvisation. Mais improvisation formulaire ne signifie pas invention et moins encore formulaire (les travaux de Lord Parry et Jousse par exemple, préservent de cette erreur).

— Les travaux que j'ai pu moi-même mener sur le stock de «God-Kennings», c'est-à-dire de noms divins qui pullulent dans le *Junius*, tout comme dans le *Paris Psalter* (et dans le reste de la poésie vieil-anglaise) ont, je l'espère du moins, établi la haute teneur biblique de ces désignations du nom divin (ch. 2 de la seconde partie de *Bible et civilisation anglaise*, 1974).

— La présence d'accent-marks de type *ekphonétique* (étudiés par G.C. Thornley)⁶ indique la fonction religieuse du texte.

— Le milieu religieux auquel ces textes présentent de fortes présomptions historiques d'appartenance, est le *milieu monastique* northumbrien épanoui à partir du VII^e s. Ce milieu religieux savant branché sur les cours royales et nourri de la sève des tradi-

⁶ 'The Accents and Points of MS. Junius XI', *Transactions of the Philological Society* (1953).

tions tant celtes que romaines (Bède en dit long sur ce sujet), le milieu culturel de Whitby donc, tend par sa nature et ses sources même à exclure l'hypothèse d'une trituration fantaisiste des textes bibliques, fût-ce dans le but réputé louable d'une adaptation au terrain de mission.

Oserai-je ajouter (l'une de mes intentions ici étant de rappeler que la pluridisciplinarité, l'indispensable pluridisciplinarité, se doit d'accueillir le concours des études de type *littéraire...*) que la critique interne intuitive et comparative au niveau de ce terrain poétique vernaculaire permettait déjà de percevoir un climat de composition hiératique au plein sens du mot. Nous avons en tout cas ici :

1) Une thématique pascale émanant vraisemblablement de l'ancienne tradition de Jérusalem.

2) Une forme poétique vernaculaire de type oral rythmo-allitératif et marquée par de nombreux accent-marks de type ekphonétique.

3) Une optique : para-liturgique serait l'étiquette prudente. Mais essayant d'aller plus loin, j'ai tenté de revenir une fois de plus au *texte*. Dans l'un des battements pendulaires qui s'impose en ce genre de recherche, un redécoupage des Genèse-Exode-Daniel du MS. *Junius XI* m'a permis de percevoir certains détails dont l'interprétation pourrait servir tout au moins une hypothèse de datation. J'ai pu circonscrire, en serrant au plus près le texte vieil-anglais, les *lacunes avérées* par rapport à la source biblique. Il faut également mettre en regard de ces lacunes textuelles d'éventuelles lacunes d'ordre paléographique qui, même sur le manuscrit, ne peuvent pas toujours être discernées à première vue. J'indiquerai donc la nature des éléments bibliques évacués d'une part et, en regard de ces mentions, la présence ou l'absence de traces soit de triturations du parchemin soit de lacunes textuelles intégrées. Je dois préciser que ce que j'intitule « lacune textuelle intégrée » est facilement perceptible au niveau de textes allitératifs tels que ceux du *Junius*. Lorsqu'une séquence métrique du modèle est omise par le copiste, cela saute aux oreilles et c'est un indice encore moins discutable qu'un hiatus dans le sens.

TENEUR DES LACUNES DE GENÈSE :

Ch. 1 : Relation de la création entre l'apparition du continent et le septième jour — le MS présente des mutilations d'une fois trois, une fois une, une fois deux, pages. Les thèmes absents au

tableau sont essentiellement : la création du règne végétal, celle des lumineux soleil et lune, celle des bêtes de l'eau, de l'air et de la terre, et de l'homme du sixième jour.

Ch. 2 : Le shabbat — le modelage de l'homme — la plantation de l'Éden — le modelage des bêtes de la terre — le destin et la nudité de l'homme et de la femme.

Ch. 3 : Deux versets du dialogue Satan/Ève (2-4).

Ch. 4 : (7 et 13) : Détails du dialogue Caïn/Yahweh.

Ch. 5 : 1-6, 21, 25-26, 31 : Détails généalogiques.

Ch. 6, 7, 8 : complets.

Ch. 9 : 9-10. Alliance éternelle avec le peuple de Noé et tous les animaux de la terre.

Don de la verdure et des animaux de la terre à l'homme.
(X-XI-XII : pratiquement complets).

Ch. 13 : 14-18. Don de la terre à Abraham et à sa postérité, pour toujours. Autel au chêne de Mambré (triturage et lacunes allitératives).

Ch. 14 : Chêne de Mambré (14).

Ch. 15 : Augures d'animaux (8-17), aucune trace de lacune, mutilation ou coupure.

Ch. 16 : (13-14). Histoire du puits de Lahai roi (1/2 p. vide).

Ch. 17 : (13). Alliance perpétuelle s'étendant à l'esclave.

Ch. 18 : (1-11) Chêne de Mambré; (15) Mensonge de Sarah; (17-19) Monologue de Yahweh; (23-33) Marchandage Abraham/Yahweh au sujet des justes de Sodome.

Ch. 19 : (14) Message d'avertissement de Lot à ses gendres (1 page coupée); (31-32) Décisions des filles de Lot (la coupure intégrée du texte est certaine : lacunes dans le sens et la séquence allitérative).

Ch. 20 : (12) Sarah demi-sœur d'Abraham.

Ch. 21 : (15-21) Entre deux relations continues, Agar au puits (une page coupée); (25-33) Affaire du puits usurpé par les serviteurs d'Abimelech et plantation d'arbre (1/2 page vide au beau milieu de la p. 136, entre ce qui correspondait précisément à XXI, 24 et XXI, 34).

Ch. 22 : Récit continu s'achevant sur XXII, 13. Le rituel hiérosolymitain s'achève sur XXII, 18. L'expérience de la superposition indiquerait le matériau différentiel suivant :

Répétition de 11-12 (à propos d'Ishmael) et bénédiction de la postérité d'Abraham, et par elle de toutes les nations de la terre (2/3 de page vide).

(N.B. Thème déjà absent au niveau du ch. XIII).

TENEUR DES LACUNES D'*EXODE*

La séquence de l'*Exode* dans le *Junius XI* présente deux parallélismes avec celle du lectionnaire hiérosolymitain :

1) Elle concerne les ch. XII à XV.

2) Elle voisine avec une reprise de la *Genèse* (deux jours, le jeudi et le samedi saint) avec cette différence que la reprise de *Genèse* est insérée dans le texte de l'*Exode* de *Junius*. C'est le fameux *Exode B* qui a fait couler tant d'encre et se termine exactement sur XXII, 18, comme le lectionnaire.

Si nous superposons les deux séquences d'*Exode*, une lacune majeure apparaît dans le *Junius*, les versets 1 à 28. Ce qui serait tombé concerne donc l'ensemble des prescriptions mosaiques concernant la célébration de la Pâque le soir du 14^e jour du mois devenu le premier de l'année (passage éminemment conflictuel. Notons-le, au niveau 7 signalé tout à l'heure). L'*Exode* du *Junius* se termine par un abrégé du *Cantique de la Mer Rouge*, verset 1 + 21 au lieu de 1 à 21 dans le lectionnaire. En voici le détail :

Ch. 12 EXODE

Si nous superposons les deux grilles indiquées dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (janvier-mars, 1964), p. 36 nous voyons que les chapitres XII de l'*Exode* pris en compte dans le rituel hiérosolymitain d'une part, dans le *Junius XI* de l'autre, laissent au bénéfice du rituel de Jérusalem les 24 premiers versets de l'*Exode*. L'*Exode* du *Junius* s'ouvre sur les versets 30 et 29. Ce qui tombe est en tout cas l'ensemble des prescriptions mosaiques et la célébration de la Pâque le soir du quatorzième jour du mois devenu le premier de l'année.

Ch. 13 Lacune aux versets 20-22

Il faut nous attarder sur ce point. Il n'y a pas non plus ici trace de mutilation, mais l'étude serrée du texte fait ressortir dans le corps du texte la mention d'Étham comme «troisième campement», ce qui implique au moins celui de Sukkot qui figure précisément au verset 20 de ce même chapitre. Il y a donc vraisemblablement eu élimination ou du moins omission d'un passage figurant dans une version antérieure du texte vieil-anglais.

Ch. 14

(2-4, 7-8, 11-12, 15, 17-18, 21, 26) Ces élisions ne sont pas cohérentes et sembleraient représenter un allègement dans le détail du récit. Le problème majeur posé par l'*Exode* du *Junius* est autre.

Entre ce qui correspond au verset 29 du ch. 14, et une séquence qui combine les teneurs non seulement de ce même verset 29, mais également 24, 25, 27 et 28, figure une interpolation du récit de la *Genèse*. Cette interpolation a fait couler beaucoup d'encre. Or cette

prétendue interpolation concerne le chapitre XX de la *Genèse* et se termine sur *Genèse* XXII, 18.

Le lectionnaire hiérosolymitain comprend le samedi saint, une reprise de la *Genèse* qui se termine précisément sur XXII, 18. Or il existe des vestiges de mutilations de deux folios à l'endroit où cette prétendue interpolation se place. Tout se présente comme si cette reprise de *Genèse* apparemment insolite avait été regreffée dans l'*Exode* par le truchement de Noé, ancêtre à la fois de Moïse et d'Abraham.

Ch. 15

Le passage correspondant du poème n'a de référence qu'aux versets 1 et 21, premier et dernier du *Cantique de la Mer Rouge*. Rappelons que le rituel de Jérusalem termine également sa séquence pascale sur ce verset 21 du ch. 15 de *Genèse*.

Que faire de ces indices? Les signes de lacunes qui indiquent la suppression de certains thèmes indiquent, par là même, la présence de ces thèmes au niveau d'un état antérieur du texte. On est passé, à certain moment, d'un «plus» à un «moins» textuel. On relève, parmi les éléments escamotés par rapport au texte biblique de base :

- La création des astres, signes des fêtes.
- Le Shabbat.
- Les arbres (le chêne).
- Les puits.
- Les augures.
- Les prescriptions pascales du 14^e jour.

L'interprétation de ces lacunes pourrait être : d'une part, une prise de distance par rapport aux traditions païennes (arbres, puits, augures) — d'autre part, une prise de distance par rapport à certaines traditions «judaïsantes» (shabbat — azymes). CELA NOUS RAMÈNE AUX NIVEAUX 7 ET 8 DE NOTRE PANORAMA DU CHAMP DE FOUILLES DOCUMENTAIRES.

Enfin, si nous ajoutons à cela des indices linguistiques («fossiles») celtiques, dont j'ai traité au Congrès de la Société des Anglicistes de l'Enseignement Supérieur de Rennes⁷, ceci nous paraît justifier un rapprochement avec la description de Bède le Vénérable concernant la méthode de traduction-transposition orale utilisée à l'abbaye de Whitby (c. 650-60)⁸.

En conclusion, nous aurions ici, globalement, les indices d'un mode d'utilisation de la Bible de type *lectio continua* pascale, exercé sur un matériau biblique remontant aux sources hiérosolymitaines du Christianisme. L'optique paraît en être fondamentalement missionnaire et 'correctrice', dans le sens de l'orthodoxie

⁷ Cf. Actes du Congrès SAES de Rennes, *Études Anglaises*, 45 (1973), pp. 29-37.

⁸ *History of the English Church and People*, Penguin Classics (1968), p. 251.

catholique romaine des VI^e-VII^e siècles. Les Niveaux 7-8 (cf. le début de cette communication) sont ceux qui correspondent de la manière la plus satisfaisante à la *fonction imputable au texte remanié, tel qu'il se trouve consigné dans le MS Junius XI de la Bibliothèque Bodléienne.*

JEAN LECLERCQ

USAGE ET ABUS DE LA BIBLE AU TEMPS DE LA RÉFORME GRÉGORIENNE

Dans la bibliographie extrêmement abondante qui s'y rapporte, un seul titre évoque notre thème : c'est l'ouvrage de Hackelsperger sur *Bible et idée de l'empire au moyen âge. Contribution à l'étude de l'utilisation de la Bible dans le conflit entre l'empire et la papauté au temps des Francs-saliens*¹ : travail consciencieux, mais dont le titre et le sous-titre indiquent suffisamment qu'il ne concerne qu'un aspect du problème, celui de l'utilisation de la Bible dans les controverses politiques. Or la réforme grégorienne s'étendait à bien d'autres domaines que la politique religieuse.

Que veut dire, en effet, le mot 'réforme'? Il a fait l'objet d'une enquête fort précise, et précieuse, de Gerhart B. Ladner, en son livre intitulé *L'idée de réforme. Son influence sur la pensée et l'activité du christianisme à l'époque des Pères*². L'auteur y a étudié la notion biblique exprimée par *reformare-reformatio* et tout le vocabulaire connexe — *regenerare, renasci, renovare, reparare, restaurare, restituere, resurgere*, etc.; puis il a suivi l'évolution de cette notion durant la période patristique. Son exposé sur l'Écriture ne doit être complété qu'en ce qui regarde les anciennes versions latines. Ce n'est pas ici le lieu d'y insister longuement. Il suffira de signaler que l'idée de *reformatio* est associée à celle de *renovatio* dans l'Épître aux Romains : *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri*³. L'idée de nouveauté — *καίνος* —, qui est

¹ Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke. Studie und Beiträge zum Gebrauch des Bibel im Streit zwischen Kaiser und Papsttum zur Zeit der Salier* (Bottrop-in-Westfalen, 1934). M. G. Garcia-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político* (Madrid, 1959), ne parle pas de la Bible, ou très peu (p. 160, 193-194).

² Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Harvard, 1959).

³ Rom. 12, 2. Dans ce texte, *μεταμορφοῦσθε*, qui est traduit par *reformamini* dans la Vulgate (Vg) et dans D (texte européen ancien) est rendu par *transformemini* dans la version que cite S. Cyprien (K). Le même verbe grec, en 2 Cor. 3, 18, est traduit par *transformamur* dans Vg, *commutamur*, *transfigurari*, *reformamur*, *transformamur* dans les témoins de D, par *reformamur* et *transformamur* dans les témoins du texte européen plus récent (I). Dans Phil. 3, 18, c'est *μετασχηματίσει* qui est traduit par *reformabit* dans Vg, *transformabit* dans K, *transfiguravit* dans d (témoign de D) et dans I.

sous-jacente, est caractéristique du prophétisme et de l'eschatologie biblique : Dieu, par son bras puissant, apportera du neuf, qui peut être conçu comme la restauration de la création, ou de l'Exode, ou du royaume, ou de Jérusalem. Dans le Nouveau Testament, l'eschatologie étant réalisée d'une certaine manière, en cours de réalisation d'une seconde manière, en réserve selon un troisième point de vue, la nouveauté est là, nous la réalisons, nous l'attendons ; mais elle reste l'œuvre de Dieu. Cette réforme par voie de renouvellement peut demander la transformation de la foi et des institutions, ou un retour à leur signification première, originale — et l'on sait tout ce que les Prophètes et le Christ ont fait en ce sens ; mais elle exige aussi un renouvellement de l'homme lui-même, et de chaque homme : *reformamini in novitate sensus vestri*.

Ladner l'a bien montré, chez les Pères, la réforme est avant tout celle de l'homme chrétien, non celle de l'Église et de ses structures juridiques ou disciplinaires : elle a pour but premier la restauration continue de l'image de Dieu en l'homme. Au moyen âge, et particulièrement au XI^e siècle, n'est-on point passé de cette idée à celle d'une réforme de l'Église et de la société ? Si on l'a fait, fut-ce au prix d'un rétrécissement et d'un appauvrissement de la notion biblique de réforme ? N'a-t-on pas infléchi le contenu de l'Écriture dans un sens qui était étranger à celle-ci ? A ces questions, la réponse doit être apportée par la constatation des faits. L'enquête doit porter sur deux domaines différents et complémentaires : d'abord celui de la réforme des personnes — appelons-la 'réforme intérieure' —, puis celui de la réforme des institutions, — la réforme extérieure. Il faudra donc considérer successivement ce que Ladner a appelé la réforme 'individuelle' et la réforme 'supra-individuelle', ou, si l'on veut, la réforme des chrétiens, puis la réforme de la chrétienté⁴. Des faits eux-mêmes se dégageront quelques conclusions sur le rôle de la Bible dans la réforme grégorienne, voire en toute réforme.

I. RÉFORME DES CHRÉTIENS

Une première constatation s'impose : aux XI^e et XII^e siècles, le vocabulaire biblique de la *reformatio* ne fut guère appliqué à

⁴ Le mot *christianitas* fut alors parfois utilisé comme équivalent à *populus christianus* et à *christiana plebs*; à la bibliographie donnée sur ce sujet par Ladner, p. 424, ajouter Y. Congar, 'L'Église chez S. Anselme', dans *Spicilegium Beccense*, I (Paris, 1955), p. 393, note 111.

l'Église dans son ensemble; il reste celui de la rénovation intérieure de l'homme chrétien. Certes, on trouve le mot *reformare* appliqué très souvent à la paix — *reformare pacem*⁵ —, et quelquefois à une observance⁶ ou à un monastère⁷, ou même à une église particulière⁸; il a d'ailleurs généralement alors le sens — non biblique — de 'rendre', de 'restituer à'⁹, ou de réparer une injure au moyen d'un dédommagement¹⁰. Mais il ne s'agit pas — du moins n'ai-je trouvé aucun texte en ce sens — de la *reformatio Ecclesiae* dont on parlera tellement au XV^e siècle, lors de la crise conciliaire, et ensuite. En revanche, on continue de parler de la 'réforme intérieure'¹¹ c'est-à-dire de la 'réparation de l'image primitive de Dieu'¹². Ce simple fait de terminologie indique déjà que la réforme

⁵ Par exemple dans Rigord, *Gesta Philippi II Augusti regis*, édité par H.F. Delaborde, *Œuvres de Rigord et de Guillaume Le Breton*, I (Paris, 1882), p. 37. 'Pax reformabitur', Yves de Chartres, *Epist.*, 181, *P.L.*, 163, 182A.

⁶ 'Post translationem canonorum, monachi sancti Benedicti ad reformandum ordinem succedentes', J. Denaix, *Chartes des Cisterciens de Saint-Benoît-en-Woëvre des origines à 1300* (Verdun, 1959), 15, p. 59 (a. 1151-1156).

⁷ 'In melius reformare', *Cartulaire de Fleury*, n. 148, édité par M. Roche-A. Vidier, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît sur Loire* (Paris, 1900-1907), I, p. 338. Cf. *Cartulaire de l'abbaye d'Uzerche*, édité par J.B. Champeval (Tulle, 1901), n. 83, p. 125; H. Reinert, *Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge*. Bd. I (Berlin, 1932), *Abhandlung der Gesellschaft des Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*. Dritte Folge, n° 3, p. 229, 41.

⁸ 'Quod totum... praefatae ecclesiae reformamus', charte du IX^e s., dans *Chronicon Namnatense*, édité par R. Merlet (Paris, 1896), p. 70.

⁹ Au texte cité à la note précédente, ajouter celui-ci, où il est question de 'rendre la santé': 'aegrotos pristinae sospitati reformat', Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires* (Paris, 1886), IV, III, 6, p. 97, et celui-ci: 'monasterium Sancti Severi sue religioni reformandum decrevit', acte de 1091, dans B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille* (Paris, 1857), II, p. 109.

¹⁰ Par exemple dans J. Thillier-E. Jarry, *Cartulaire de l'église cathédrale Sainte-Croix d'Orléans (814-1300)* (Paris, 1906), n. 50, p. 100 (acte de 1146).

¹¹ 'Nos erimus reformati intus similes ei, ille similis nobis foras dignatus est fieri', Godescalc d'Orbais, *De diversis*, 3, édité par C. Lambot, *Œuvres* (Louvain, 1945), p. 301, 19.

¹² 'Fides autem forma animae, immo reformatio et reparatio primae imaginis Dei', 'Questions inédites de Hugues de Saint-Victor', édité par O. Lottin, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 27 (1960), 40, p. 49; de même *ibidem*, 26 (1959), p. 202. 'Et homo perditus ad imaginem Dei per Christi sanguinem est reformatus', Yves de Chartres, *Epist.*, 44, *P.L.*, 162, 56 D. 'Reformatre imaginem' dans Pierre Damien, *Epist.*, II, 1, 1, *P.L.*, 144, 256 D; cf. aussi *Serm.*, 74, *ibidem*, 922 D. 'Erit autem reformatio huius imaginis plena', Pierre de Blois, *De amicitia*, I, X, *P.L.*, 207, 880. — D'autres textes, pour les XI^e et XII^e siècles, sont cités par Ladner, p. 3-4. Au IX^e siècle, dans Hilduin, *Corpus Dionysiacum*, édité par G. Théry, *Études dionysiennes*, II (Paris, 1937), *reformatio* traduisait ἀναπλάσμα ou ἀναπλάσις (p. 14, 1.6), et *reformatre* ἀναπλάσω (p. 17, 1.6). Dans Jean Eriogène, traduction du Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, III, 1, *P.L.*, 122, 1114 C, on lisait 'ad vera deiformitatis incorruptibile perditorum revocatio et reformatio'.

intérieure n'a pas été perdue de vue : elle a été maintenue par la fidélité au langage et à la doctrine de S. Paul.

Cette réforme du chrétien, et de tous les chrétiens, se réalisa dans des groupes de chrétiens qu'on a le droit de considérer ici successivement, pour les besoins de la clarté : les clercs, les moines et les laïques.

A vrai dire, la réforme du clergé concerne déjà celle du laïcat, dont les clercs sont chargés à un titre spécial : son but est d'amener les clercs à vivre davantage selon l'Écriture et à mieux enseigner l'Écriture aux fidèles. De là l'insistance de Grégoire VII et de ses collaborateurs en faveur d'un retour à la 'forme de l'Église primitive'¹³, à 'l'un seul cœur et une seule âme' de la première communauté apostolique¹⁴, ainsi que sur les avantages de la vie commune et sur les exigences de la pauvreté évangélique. Grégoire VII dit qu'il veut fonder tout son ministère pastoral 'dans les pages prophétiques autant qu'évangéliques'¹⁵; il affirme que, dans le choix d'un évêque, 'avant tout l'on doit se conformer à l'autorité de l'Évangile et à celle des canons'¹⁶. Les chanoines réguliers, dit l'un des textes qui statuent pour eux, 'annoncent la parole de Dieu'¹⁷, et S. Jean Gualbert, dans une lettre à l'évêque Hermann de Volterra, écrit : 'Tout ce que tu commanderas au clergé et au peuple, aie soin de le tirer des paroles des Saintes Écritures...'¹⁸. Dans son traité *Contre l'ignorance et l'incurie du clergé*, Pierre Damien déclare que les clercs doivent savoir annoncer la parole de Dieu¹⁹; ils doivent tout d'abord la contempler²⁰. Et de citer abondamment les textes évangéliques sur la pauvreté²¹. Honorius Augustodunensis s'élève contre les prêtres inca-

¹³ Cf. G. Miccoli, 'Ecclesiae primitivae forma', *Studi medievali*, I, 11 (1960), p. 470-498.

¹⁴ Cf. Ladner, p. 384 et 402.

¹⁵ *Gregorii VII registrum*, IV, 281, édité par E. Caspar, *Mon. Germ. Hist., Epistolae selectae* (Berlin, 1955), p. 344.

¹⁶ *Ibidem*, V, 5, p. 353.

¹⁷ Cf. *Témoins de la spiritualité occidentale* (Paris, 1964), p. 199-200.

¹⁸ S. Boesch, 'Giovanni Gualberto e la vita comune del clero nelle biografie di Andrea da Sturm e di Atto da Vallombrosa', dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Milano, 1962), tome II, p. 230, a cité et commenté ce texte.

¹⁹ Pierre Damien, *Contra inscitiam et incuriam clericorum*, P.L., 145, 499 ss.

²⁰ 'Ut... in sacri eloquii valeant meditatione vacare...', Pierre Damien, *De communione vita canonorum ad clericos Fanensis ecclesiae*, I, P.L., 145, 506.

²¹ Lc. 14, 33; Mt. 8, 20; Mt. 18, 21. Cf. G. Miccoli, 'Pier Damiani e la vita comune del clero', dans *La vita comune....*, I, p. 202 et 198.

pables de prêcher, *sacerdotes indocti*²², et il pense que la décadence du clergé vient de son ignorance et de sa profanation de la parole de Dieu²³.

Les arguments bibliques emplissent les polémiques dont font alors l'objet les mœurs du clergé, et l'on serait tenté de dire qu'ils les encombrent. Si ceux qui reçoivent ou donnent les sacrements à prix d'argent sont appelés 'simoniaques', c'est à cause de ce Simon dont ont parlé les Actes des Apôtres²⁴ et que lui-même eut pour prédécesseur Jason (2 Mc 4, 7), Giezi, Balaam, Judas Iscarioth; tous les textes bibliques où l'avarice est condamnée sont cités à ce propos²⁵. Si les clercs incontinent sont désignés comme nicolaïtes, c'est à cause de ces *Nicolaitae* dont il est question dans l'Apocalypse²⁶. Il est vrai qu'alors partisans et adversaires du mariage des prêtres trouvent des arguments, en faveur de leurs positions contraires, dans l'Écriture : les premiers, par exemple, invoquent le cas des femmes de prêtres, d'après Nombres 12, 10, ou celui de S. Jean Baptiste, fils de Zacharie. Au sujet de la validité des sacrements conférés par des hérétiques — et la simonie, à cause de la doctrine qu'elle impliquait, était alors considérée comme une hérésie —, c'est encore à la Bible qu'on demande des raisons. L'auteur de l'*Épître sur les sacrements des hérétiques* fonde sur les Écritures tous les arguments qu'il invoque contre les sacrements conférés par des hérétiques : 'Lis les livres de Moïse..., le livre des Rois..., les Prophètes... Lis le livre de Job... Venons-en au Nouveau Testament...'²⁷. Enfin, un dernier témoignage peut être emprunté au splendide traité de Rangier de Lucques, contre l'investiture laïque, *Liber de anulo et baculo*, qui ne contient pas seulement une chaîne de citations bibliques ou de canons, mais une

²² Honorius Augustodunensis, *De offendiculo*, 30, édité dans *Mon. Germ. Hist., Libelli de lite* (abrégé LL), III, p. 48.

²³ 'Cum enim luxuriose vivunt et monita scripturarum despiciunt, quantum in ipsis est, verba Dei coquinant, dum ea polluta mente et conscientia in ecclesia recitant', *ibidem*, n. 22, p. 45; cf. *ibidem*, 45, p. 54.

²⁴ Sur ce point, j'ai cité des textes sous le titre 'Simoniaca haeresis', dans *Studi Gregoriani*, I (Roma, 1947), p. 523-530.

²⁵ Cf. Hackelsperger, p. 100-108.

²⁶ Apoc. 2, 6 et 15.

²⁷ *Epistola de sacramentis haereticorum*, LL, III, p. 16-17. Les textes bibliques utilisés par Grégoire VII au sujet des ordinations simoniaques ont été signalés par Miccoli, 'Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII', *Studi medievali*, 4, 1 (1963), p. 124.

réflexion pastorale alimentée par l'Écriture : *sicut sana lectio monstrat*²⁸, écrit-il dès le début, au sujet du Seigneur Jésus qui est le *sermo Dei*²⁹. A propos de l'ordre du lecteur, il est dit clairement que celui-ci doit annoncer l'Écriture, et que le laïc a le devoir de l'écouter : *audiat et sileat*³⁰. Si l'évêque peut faire plus que le laïque, c'est parce qu'il a le pouvoir et le devoir d'ouvrir les Livres Saints et d'enseigner leur contenu³¹.

Lors de son sacre, on lui a imposé l'Évangile sur les épaules afin qu'il sache en assurer le ministère³². Tout le raisonnement de Rangier s'appuie ainsi sur la Bible jusqu'à la fin³³. Et le poème s'achève sur un long parallèle entre la *vetus ratio*³⁴ et la *nova lex*³⁵.

Ce texte et d'autres attirent notre attention sur un aspect de la réforme grégorienne auquel les historiens, qui sont préoccupés surtout de situations politiques, sont tentés d'accorder peu de considération. Il faudra revenir plus loin sur la valeur de ces utilisations de l'Écriture. Mais il fallait d'abord les constater, car elles supposent un contact assidu avec la Bible entière, et elles ont pour but de le favoriser dans le clergé et, par son intermédiaire, dans le laïcat : l'un des objectifs primordiaux de la réforme grégorienne fut de promouvoir un renouveau de la pastorale, de la *cura animarum*, dont la condition et le résultat devaient être une connaissance plus étendue de la parole de Dieu.

Au sujet des réformes monastiques des XI^e et XII^e siècles, dont l'ensemble constitue ce qu'on peut considérer comme une vaste rénovation du monachisme, il y aurait beaucoup à dire, et encore à chercher. Il est certain que la Bible y tient une place immense. Dans les écrits des réformateurs monastiques, la Bible est un argument aussi bien que lorsqu'il s'agit de la réforme du clergé; elle est plus importante que les Pères du désert ou les témoins du monachisme antique, auxquels on se réfère comme à chaque fois

²⁸ Rangier de Lucques, *Liber de anulo et baculo*, édition LL, II, p. 509, 15.

²⁹ *Ibidem*, p. 509, 22.

³⁰ *Ibidem*, p. 511, 125-126.

³¹ 'Et libros aperire potest, populumque docere', *ibidem*, p. 522, 639.

³² 'Ponitur in scapulis codex evangeliorum/Ut sciat hoc verbi ferre ministerium', *ibidem*, p. 525, 761-762.

³³ 'Hoc ita iam priscae docuere traditiones/Hoc evangelium lumen habere patet...', *ibidem*, p. 528, 909-910.

³⁴ *Ibidem*, p. 528, 925.

³⁵ *Ibidem*, p. 530, 999.

qu'il faut se renouveler par un retour aux sources. Déjà, au X^e siècle, S. Odon, abbé de Cluny, avait exposé un programme dans un vaste poème d'inspiration biblique appelé l'*Occupatio*³⁶. Cette utilisation de la Bible suppose un choix : les moines demandent à l'Écriture des thèmes, et même une vision d'ensemble du christianisme, dont ils vivront plus intensément que d'autres et qu'ils exprimeront dans un art comme celui des chapiteaux du cloître de Moissac³⁷. Il y aurait à déterminer ce qui, dans ces thèmes, est commun à tous les milieux monastiques, et ce qui est commun à certains groupes de monastères. Il faudrait discerner, chez les différents auteurs, la fréquence plus ou moins grande du recours à tel ou tel livre, ainsi que l'importance donnée à l'Écriture dans l'élocution de chacun : longues citations, ou brèves évocations, mosaïques de textes, réminiscences, interprétations larges. Il importeraient de comparer le rôle que tient la Bible dans la production littéraire et qui paraît plus grand aux XI^e et XII^e siècles qu'il ne l'avait été, par exemple, au IX^e, âge scolaire où les auteurs profanes de l'antiquité le disputent en influence aux écrivains sacrés. De plus, il conviendrait de voir si, comme il semble, l'appel à l'Écriture n'est pas plus fréquent, plus profond, chez les moines que chez les auteurs qui sont davantage 'séculiers' — bien qu'évêques —, tels Hildebert de Lavardin ou Jean de Salisbury. Enfin, il resterait à relever le nombre des transcriptions de la Bible attestées par des catalogues ou des manuscrits conservés, ou des mentions dans les Vies de saints ou ailleurs, et à déterminer si les livres servaient surtout à l'office choral ou à la lecture personnelle — ce que déjà les formats indiqueraient. Dans la liste des livres distribués aux moines au début du carême de 1045, sur soixante-quatre membres de la communauté qui sont nommés, quatre reçoivent des parties de l'Écriture, et plus de la moitié se voit attribuer des commentaires patristiques de l'Écriture³⁸. Bref, on a l'impression que si la Bible est invoquée comme argument en faveur d'une rénovation de l'institution monastique, elle est aussi, et plus encore, utilisée comme moyen de rénovation intérieure pour les moines.

³⁶ Odon de Cluny, *Occupatio*, édité par A. Swoboda (Leipzig, 1900). Cf. *Témoins de la spiritualité occidentale*, p. 127-132.

³⁷ Ces chapiteaux ont été étudiés par J. Hourlier, 'La spiritualité de Moissac, d'après la sculpture', dans *Moissac et l'Occident au XI^e siècle. Actes du Colloque international de Moissac 1963* (Toulouse, 1964), p. 71-80.

³⁸ Cf. A. Wilmart, 'Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI^e siècle', dans *Revue Mabillon*, 11 (1921), p. 89-124.

Tout cet effort aboutira, au XII^e siècle, à la littérature toute biblique d'un S. Bernard, dont toute l'œuvre réformatrice, dans le domaine des institutions — monastères, évêchés ou curie romaine — sera soutenue par une théologie de la restauration de l'image de Dieu en l'homme³⁹.

Enfin le laïcat était atteint par l'activité pastorale du clergé et par le rayonnement des monastères. On sait qu'en plusieurs de ceux-ci, on commentait au peuple l'Écriture, en certaines circonstances au moins. En plusieurs endroits, des jeux liturgiques la mettaient en scène. De plus en plus de travaux récents étudient les traductions bibliques en langues romanes ou germaniques, et l'influence qu'elles ont exercée sur les romans et autres œuvres littéraires⁴⁰. Il y avait eu, depuis longtemps, des manières différentes d'exposer la Bible selon les différents milieux. Hingeburg l'avait dit au IX^e siècle, dans la *Vie* de S. Winnebald⁴¹. Il en était résulté que, si le peuple pouvait avoir connaissance de la Bible, la culture biblique restait le monopole du clergé. Or à partir du XI^e siècle, le laïcat prend peu à peu conscience de lui-même, et tout l'effort pastoral de la réforme l'y aide. Il en appelle donc, lui aussi, à la Bible. On voit les mouvements de religion populaire, ou les prédateurs errants, obtenir grand succès parce qu'ils invoquent l'Évangile. Eux aussi sont tentés de faire un choix, dans l'immense arsenal que l'Écriture leur offre, et ce choix, dans la mesure où il exclut certains textes, insiste trop sur d'autres, peut donner lieu à des abus. Le clergé

³⁹ *Reformatio* est employé par Bernard dans un contexte paulinien dans *De diversis*, *Serm.*, II, *P.L.*, 183, 545 A. 'Nam quod de corporum reformatio et conformatio claritatib[us] corporis eius expectamus', et dans *Sup. Cant.*, 74, 6, édition *S. Bernardi opera*, II (Roma, 1958), p. 243, 24: 'ex reformatio et renovatione spiritus mentis meae... praecepi'. *Reformare* est fréquent dans le sens paulinien qu'il indique le contexte; cf. par exemple, *Sup. Cant.*, 14, 5, édition *S. Bernardi opera*, I (Roma, 1957), p. 79, 13: 'In novi hominis formam reformare'; 21, 6, p. 125, 20: 'te cooperis renovare et reformare'; 21, 6, I, p. 125, 26: 'reformari magis satagens... in novitate sensus sui'; 47, 7, t. II, p. 66, 2: 'reformabit corpus humilitatis nostrae', etc... L'expression 'reformari ad sapientiam' revient quatre fois, *ibidem*, 85, 1-9, p. 307-313.

⁴⁰ Témoins les travaux indiqués dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 7 (1964), *Bibliographie*, sous les n°s 743, 1010, 1184, 1788.

⁴¹ 'Multos Franchorum nobiles et ignobiles, imo ac feminas, quas ille per saluberrimam et per divinam aeterni annonis disputationem, aliis diversa dapuum dogma et evangelici nectaris melliflua pandebat mysteria, aliis, qui arcana Dei ista per ingenium percipere non poterant, sicut fragilibus et carnalibus hac et leniora ciborum, id est fama et communia compositionum verba dicebat, quia scriptum est: *Pro qualitate morum diversa exortatio debet doctorum*', Hingeburg, *Vita Wynnebaldi*, 6, édition MGH, SS, XV, I, p. 110 (cf. S. Grégoire le Grand, *Reg. Pastor.*, III, Prol.).

et ses chefs trouvaient dans les livres sacrés des arguments en faveur des causes qu'ils servaient, ce qui pouvait offrir l'occasion de constituer une 'Bible cléricale', ou tout au moins une utilisation cléricale de la Bible, au même titre que, nous le verrons, il y eut alors une 'Bible politique'. Mais il commençait d'y avoir une Bible laïque, et même anticléricale. Un relevé des arguments bibliques cités en faveur de la *pataria* de Milan a déjà été fait⁴². Semblable enquête serait à entreprendre au sujet d'autres mouvements réformateurs qui naissaient dans le laïcat. Il suffira ici de rappeler comment un spécialiste en la matière a caractérisé l'évangélisme de cette 'église de l'Évangile' dont rêvait alors la piété populaire : 'L'Église de la *vita apostolica* est une Église ouverte, en continuité avec le judaïsme, accueillante à toute âme de bonne volonté, ne posant pas apparemment de condition à l'entrée dans la communauté des fidèles. L'Église de l'Évangile, telle que la voient les foules, est une Église des bons par opposition à l'Église des méchants; souvent, nous le savons, une Église des pauvres par opposition à l'Église des riches, Église qui a un caractère comme défensif, citadelle contre les gens du dehors et spécialement contre l'hérétique.'

'Quant à l'Évangile qui y est cru et vécu, il n'est pas l'Évangile en son entier comme celui qu'étudiaient les clercs. Il n'est habituellement question ni de saint Jean, qui ne sera découvert qu'à la fin du moyen âge, grâce à une intériorisation du sentiment religieux; ni des passages de caractère dogmatique des Synoptiques; mais c'est essentiellement un Évangile selon saint Mathieu... C'est l'Évangile du 'Christ selon la chair', plus éthique que dogmatique et qui laisse place au ressentiment comme si ici le texte de Luc sur les Béatitudes était préféré à celui de Mathieu. Ressentiment contre les moines, contre les mauvais prêtres, contre les riches et les puissants, dans lequel il est souvent difficile de distinguer la part de la colère et celle d'un sentiment frustré de justice et de fraternité'⁴³.

Ainsi tendait à se constituer, en face de l'Église hiérarchique, 'une église populaire, instinctive et spontanée, attachée à l'Évangile

⁴² G. Miccoli, 'Per la storia della pataria Milanese', *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio Muratoriano*, 71 (1958), p. 43-123, en particulier p. 51-55, 64-65, 90-91. Sur l'utilisation de la Bible dans les 'hérésies populaires', indications dans R. I. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975), p. 166, Index au mot *Scriptures*.

⁴³ E. Delaruelle, 'La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle', dans *La vita comune...*, I, p. 172.

plus qu'au droit canon⁴⁴. Les réformateurs grégoriens ont eu conscience de ce danger, auquel ils ont voulu remédier par une meilleure connaissance de l'Écriture dans le clergé et, par l'intermédiaire de celui-ci, dans le laïcat. Du moins l'avidité du peuple à entendre l'Écriture nous explique-t-elle le rôle immense que celle-ci va jouer dans les polémiques suscitées par la réforme des institutions.

II. LA RÉFORME DE LA CHRÉTIENITÉ

Par l'un de ses aspects — celui qui a laissé le plus de traces dans les sources littéraires et qui, par conséquent, a occupé le plus de place dans les travaux des historiens —, la réforme grégorienne apparaît comme une lutte d'influence entre la papauté et les princes, singulièrement entre Grégoire VII et l'empereur Henri IV. Le Pontife Romain revendiquait une plus grande liberté d'action dans le gouvernement et la réforme de l'Église universelle et des églises particulières; rencontrant de l'opposition, il devait affirmer et justifier la suprématie de son pouvoir. Cette dure et longue querelle donna l'occasion d'écrire beaucoup, de part et d'autre, et il nous revient d'étudier la part faite à la Bible en cette production. Car tous recourent à elle. Un grégorien comme Bonizon de Sutri, dès le début de son *Liber ad amicum*, formule cette question : 'Qu'est-ce qui est écrit?', et un peu plus loin, il ajoute : 'Mais qu'avons-nous à faire de l'allégorie? Venons-en à la vérité de l'Évangile...'⁴⁵. De son côté, un anti-grégorien comme Guy de Ferrare, dans son traité *Sur le schisme d'Hildebrand*, fait des déclarations semblables⁴⁶. Ce ne sont là que deux témoignages. Quelques statistiques sommaires dispenseront de citer beaucoup d'exemples. Hackelsperger a placé à la fin de sa thèse sur *La Bible et l'idée d'empire* un index des autorités scripturaires qu'il a relevées dans la littérature polémique du temps, laquelle se trouve en partie rassemblée dans les trois volumes des *Monumenta Germaniae Historica* intitulés *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII*, et dans lesquels une centaine d'écrits emplissent plus de 2000 grandes

⁴⁴ *Ibidem*, p. 173.

⁴⁵ Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, I, édition LL, I, p. 572.

⁴⁶ 'Ubi opus esset tantum pelagus divinarum scripturarum attingere, tot divinos auctores ad medium ducere et ex eorum ingenii excellentissima quaeque libare', Guy de Ferrare, *De schismate Hildebrandi*, I, Praefatio, LL, I, p. 550. Plus loin Guy dit encore : 'Multa huius scripturae loquuntur, nec egemus exemplis', II, p. 552.

pages; encore tout n'y figure-t-il pas. Or plus de 700 passages de la Bible sont cités, qui se répartissent environ par moitié dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans le premier, le Pentateuque et les livres historiques — surtout ceux des Rois — sont le plus souvent invoqués, ainsi que les Prophètes; dans le Nouveau Testament, les Évangiles et les Épîtres de S. Paul fournissent le plus grand nombre de textes⁴⁷. Dans le Registre de Grégoire VII, dans la mesure où l'on peut se fier à l'index dressé par Gaspar, son éditeur — mais j'ai pu constater qu'au moins sur certains points, sa liste est incomplète —, près de 500 textes bibliques sont utilisés en près de 600 passages; là, un tiers seulement des versets vient de l'Ancien Testament — et parmi ceux-là, environ un tiers est pris dans le psautier —; dans le reste, près de la moitié est empruntée aux Évangiles⁴⁸.

Ces chiffres sont éloquents, mais insuffisants. Dans une enquête sur *Les sources scripturaires* de la pensée de Grégoire VII, Arquilliére avait étudié l'apport de l'Ancien Testament, puis celui — décisif, nous l'avons vu — du Nouveau, quant à *L'esprit d'amour*, *L'esprit de force*, et *L'idée de justice*⁴⁹. Il resterait à approfondir cette recherche, à l'étendre à d'autres auteurs, à juger de la valeur des résultats. Il faudra ici se contenter de quelques indications.

Quant à la justification du pouvoir papal, Grégoire VII et ses partisans en appellent aux textes évangéliques parlant du rôle de Pierre : 'Pais mes agneaux...⁵⁰, Confirme tes frères...⁵¹, Tu es Pierre'⁵². Alors aussi, dans la curie romaine, on applique à la charge pastorale et universelle du pontife romain ce verset de Jérémie dont le Père Congar a retracé les vicissitudes : 'Voici que je t'ai établi sur les peuples et les royaumes'⁵³; toutefois on l'invoque 'dans un contexte de correction et de réforme, d'abus à arracher ou de désordres à régler, comme le fera plus tard S. Bernard'⁵⁴; c'est seulement aux époques suivantes, et surtout

⁴⁷ *Mon. Germ. Hist.*, LL, t. I-III, 1891-1897.

⁴⁸ Edition citée plus haut, note 15, t. II, p. 644-648.

⁴⁹ Arquilliére, *Saint Grégoire VII* (Paris, 1934), p. 222-272.

⁵⁰ Jn. 21, 15.

⁵¹ Lc. 22, 31-32.

⁵² Mt. 16, 18. G. Miccoli, 'Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII', *Studi medievali*, 4, 1 (1963), p. 116, a signalé la fréquence de l'utilisation de ces textes par Grégoire VII.

⁵³ Jérémie, 1, 10.

⁵⁴ Yves Congar, 'Ecce constitui te super gentes (Jér. 1, 10)', dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart: Mélanges M. Schmaus*, édité par J. Auer-H. Volk (München, 1957), p. 679.

à partir de Boniface VIII, qu'on utilisera ce verset comme une expression claire de l'autorité pontificale. En revanche, dès l'époque grégoienne, on fait du verset de la première Épître aux Corinthiens : 'L'homme spirituel juge de tout et il n'est jugé par personne'⁵⁵, un argument en faveur de l'adage : *Prima sedes a nemine iudicatur*⁵⁶. Faut-il penser, comme cela a été suggéré⁵⁷, qu'en traduisant ἀνακρίβειν par *iudicare* — qui n'en rend pas la nuance exacte —, la Vulgate a orienté l'interprétation de ce texte vers un ordre juridique plutôt que 'spirituel', au sens paulinien de ce mot?⁵⁸ C'est peut-être surtout le terme *spiritualis*, le πνευματικός de S. Paul, qui est passé du sens de la 'capacité' charismatique de discerner et de juger — capacité venant de ce que l'homme est un avec le Christ⁵⁹ — au sens d'un 'pouvoir' officiel et juridique. Il faudrait, sur ces points et d'autres, apprécier les mérites et les démerites, les 'richesses' et les 'déficiences' de la Vulgate et des autres versions latines⁶⁰. Pourtant, jusqu'à l'époque de Grégoire VII, on avait laissé à ce texte sa signification morale; il fallut donc des circonstances nouvelles pour donner l'idée de le faire passer au sens d'un pouvoir judiciaire. De leur côté, dans les mêmes circonstances, d'autres hommes, également formés aux disciplines chrétiennes, utilisaient à l'appui de la thèse contraire les textes des Évangiles et des Épîtres de S. Paul qui limitaient le pouvoir judiciaire du pape. Ainsi, le Christ lui-même n'avait-il pas admis qu'on le jugeât, lorsqu'il avait dit 'Si j'ai mal parlé, rends témoignage du mal'?⁶¹ Bien entendu, on n'oubliait pas ce

⁵⁵ 1 Cor. 2, 15.

⁵⁶ Le P. Congar a bien voulu me communiquer, sur ce problème, le manuscrit d'une étude encore inédite. Qu'il en soit remercié.

⁵⁷ A. M. Koeniger, 'Prima sedes a nemine iudicatur', dans *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur : Festgabe A. Ehrland* (Bonn, 1922), p. 280-281.

⁵⁸ ἀνακρίβειν, dans la littérature grecque et dans la Septante, avait habituellement un sens juridique : il désignait l'enquête judiciaire qui aboutit au jugement, à la sentence. Cf. l'excellent article de Büchsel, dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III (Stuttgart, 1938), p. 945-946. Les anciennes versions latines avaient déjà *iudicat*, du moins dans leur ensemble, la traduction d'Irenée a *examinat*, et le florilège espagnol du V^e-VI^e siècle désigné sous le titre *De divinis scripturis Speculum* et sous le sigle *m*, a *inquirit*.

⁵⁹ Ceci ressort du contexte, et en particulier du verset suivant, 16.

⁶⁰ Cf. *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* (Rome, Abbaye Saint-Jérôme, 1959). Si les anciennes versions latines dépendaient de la Septante, la Vulgate dépendait de l'hébreu mal connu et, pour certaines parties, du grec des Hexaples d'Origène. Sans S. Jérôme et sans la Vulgate, il n'est pas sûr que le moyen âge aurait lu la Bible dans une version meilleure que la Vulgate.

⁶¹ Jn. 18, 23.

que S. Paul dit dans l'Épître aux Galates : 'Je lui ai résisté en face'⁶². Dès lors était constitué cet arsenal d'arguments scripturaires pour et contre l'autorité pontificale, dans lequel un Jean de Paris, à la fin du XIII^e siècle, serait le premier à tenter un discernement, mais qui allait traverser des siècles de polémique, alimenter, jusqu'à nos jours, des apologétiques contraires.

Les théoriciens du pouvoir impérial ne faisaient pas preuve de plus d'esprit critique lorsqu'ils invoquaient le songe du roi Nabuchodonosor en Daniel⁶³, ou les Proverbes : 'C'est par moi que règnent les rois'⁶⁴, ou S. Paul aux Romains : 'Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs...'⁶⁵ A quoi les partisans du pape répondraient que les rois, sous l'Ancienne Alliance, avaient reçu des prêtres leur onction. Ainsi pouvait-on tout prouver pour ou contre toutes les thèses. Devait-il y avoir un seul pouvoir suprême ou deux pouvoirs, dont l'un fût subordonné au second ou dont il fût indépendant? Tous les symboles de dualité se trouvaient discutés : les deux lumineux du récit de la création⁶⁶, la droite et la gauche dont parlait le Cantique⁶⁷, les deux chérubins dont il est question dans l'Exode⁶⁸, les deux glaives⁶⁹. Tout ce qui pouvait symboliser la grandeur du spirituel et l'infériorité du temporel se trouvait exploité par les grégoriens : ils comparaient ainsi le *regnum* à l'*ecclesia*, Adam au Christ, Caïn à Abel, Ismaël à Isaac, Esaü à Jacob, Saül à Samuel, Nathan à David, et tout l'Ancien Testament à l'ensemble du Nouveau. Les antigrégoriens prouvaient la supériorité de *regnum* par les textes où était énoncée la dignité de tout chrétien comme temple du S. Esprit⁷⁰; ils arguaient de la supériorité de Moïse sur Aaron, de la dignité de Melchisédech, dont le nom voulait dire 'roi de justice', ce qui signifiait qu'il n'était

⁶² Gal. 2, 11. Cf. Hackelsperger, p. 24. L'autorité attribuée à S. Paul dans les textes grégoriens a été étudiée par Y. Congar, 'S. Paul et l'autorité de l'Église Romaine d'après la tradition', dans *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961* (Roma, 1963), p. 504-506.

⁶³ Dan. 4, 14.

⁶⁴ Prov. 8, 15.

⁶⁵ Rom. 13, 1.

⁶⁶ Gen. 1, 16.

⁶⁷ Cant. 8, 3.

⁶⁸ Ex. 25, 18; 37, 7.

⁶⁹ Lc. 22, 38. Sur ce dernier texte cf. Y. Congar, 'La trop fameuse théorie des deux glaives', dans *Sainte Église* (Paris, 1963), p. 411-416. Sur l'ensemble de ces textes, Hackelsperger, p. 36-37.

⁷⁰ 1 Cor. 6, 19; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 19-22.

pas de l'ordre lévitique, et des prérogatives de Josué, des Juges, de Salomon et d'autres⁷¹. Quant à des textes comme le 'Rendez à César ce qui est à César...',⁷² ils ne cessaient d'être sollicités en sens contraires.

S'agissait-il du droit d'investiture par lequel les évêques recevaient, sinon leur pouvoir hiérarchique, du moins la possibilité de l'exercer, et fallait-il prouver qu'il incombaît au pape ou au prince, on demandait encore, dans les deux partis, des précédents à l'Ancien Testament : on invoquait les cas d'Abraham et de Sadoc, d'Esdras et de Jonathas. Et puisque l'investiture était conférée par l'anneau et la crosse, on cherchait des textes illustrant le thème de l'époux et celui du pasteur, ou les versets qui mentionnaient l'anneau et le bâton : 'Mettez un anneau dans sa main...' est-il écrit dans l'Évangile de S. Luc à propos de l'enfant prodigue⁷³. Et dans S. Marc, on lit : 'Il leur enjoignit de ne rien emporter en chemin, si ce n'est un bâton'⁷⁴. A propos des dîmes ou du droit de patronage sur les biens d'Église et les édifices sacrés, des passages des Nombres ou du Deutéronome disaient que la collation des bénéfices ou l'entretien des lieux de culte appartenaient, selon la thèse que l'on défendait, au pape ou au prince. Le droit du pape d'excomunier l'empereur était affirmé ou nié au nom de l'Écriture. Si Grégoire VII avait porté une sentence contre Henri IV en l'absence de celui-ci, il en avait eu le droit, disait-on, puisque S. Paul avait écrit, dans la première épître aux Corinthiens : 'Je vous ai écrit dans une épître : « Ne vous associez pas aux fornicateurs »',⁷⁵ et l'on citait aussi le *per epistolam* de la deuxième épître aux Thessaloniciens⁷⁶. Pour justifier le droit du pape à déposer les princes, on invoquait les exemples de Jonas, d'Héli, de Josias et de Sédécias, et l'on interprétait les textes où se trouvaient les mots *solvere*, *solutum* et *absolvere* comme s'ils parlaient de délier les sujets de l'empereur de leur devoir d'obéissance. D'autre part, le droit de résister au pape était prouvé, au nom de l'Écriture, par ceux qui défendaient la cause de l'empereur — et notons que, parmi eux, il y avait des théologiens, comme Sigebert

⁷¹ Hackelsperger, p. 37-40.

⁷² Mt. 22, 21.

⁷³ Lc. 15, 23.

⁷⁴ Mc. 6, 8.

⁷⁵ 1 Cor. 5, 9.

⁷⁶ 2 Thess. 3, 14.

de Gembloux, dont la formation et la valeur égalaient celles de leurs adversaires : on rappelait l'attitude de Moïse et d'Aaron devant le pharaon, celle de Nathan devant David, celle d'Élie devant Achab, celle d'Élisée devant Joram, celle de S. Jean Baptiste devant Hérode, sans oublier la résistance de Sara à Agar. Il est vrai qu'il y avait aussi des exemples contraires⁷⁷.

Ceux qui viennent d'être évoqués, parmi beaucoup d'autres, ont suffi à donner une idée de ces polémiques. Il est certain qu'on a demandé à l'emprise totale qu'avait la loi dans l'Ancien Testament des moyens d'expliquer la centralisation romaine. Des textes comme ceux de S. Paul sur le Corps du Christ, on a tiré des conséquences juridiques. On a fait dire au *fons aquae vivae* de Jérémie⁷⁸ que les évêques reçoivent du pape leur juridiction. On a justifié l'excommunication par des textes du Lévitique sur l'exclusion de la lèpre. On a justifié des guerres par des recours à l'Ancien Testament. On a appliqué au pape et aux évêques le symbolisme de la mitre, du trône, du sceptre, du bâlement des pieds, de l'anneau et d'autres insignes des chefs et des rois d'Israël. Bref, on a transformé en thèmes gouvernementaux des thèmes bibliques dont le sens était tout autre⁷⁹. Peut-on parler, à ce propos, d'une 'monopolisation' de la Bible par les partisans de la théocratie pontificale⁸⁰? Il suffit d'avoir constaté que leurs adversaires appliquaient la même méthode, en sens contraire, aux mêmes textes ou à d'autres, pour reconnaître que personne n'avait le monopole du procédé. Tout simplement, on a cherché à retrouver dans la Bible les idées du temps où l'on vivait et du milieu auquel on appartenait, ou les causes qu'on voulait servir. Au lieu d'interroger la Bible objectivement, on l'a interprétée, utilisée, pliée aux besoins de l'actualité. On y a fait un choix, puis on a appliqué les éléments retenus aux fins que l'on se proposait, à la façon dont on concevait la réforme et le pouvoir auquel il incombaît de la réaliser. Par conséquent, malgré le nombre élevé des textes invoqués,

⁷⁷ Sur tous ces points, des textes sont cités par Hackelsperger, *passim*.

⁷⁸ Jer. 2, 13.

⁷⁹ Sur les applications bibliques qui viennent d'être signalées, des textes sont cités par W. Ullmann, 'The Bible and Principles of Government in the Middle Ages', dans *La Bibbia nell'alto medioevo* (Spoleto, 1963), p. 206-226; sur la justification de la guerre, par B. Smalley, 'L'exégèse biblique dans la littérature latine', *ibidem*, p. 652.

⁸⁰ L'expression est de W. Ullmann, p. 220.

on a limité la portée de chaque citation, on a restreint l'ampleur de tout le message biblique. Tels sont les faits que l'histoire oblige à constater. Il reste à indiquer, pour conclure, les problèmes que ces faits soulèvent.

CONCLUSIONS

On peut ramener ces problèmes à deux principaux : l'un est de caractère historique, l'autre est d'ordre théologique.

1. Le premier concerne *le jugement que l'on peut porter sur la réforme grégorienne* : celle-ci représente-t-elle une rupture par rapport à la conception de la réforme qui était traditionnelle dans le christianisme ? On a vu que le mot et l'idée de réforme avaient leur origine dans l'enseignement de S. Paul sur la rénovation de l'homme par l'Esprit de Dieu. *Renovamini in novitate sensus vestri* : ce texte de l'Épître aux Romains n'a cessé d'être proclamé dans la liturgie occidentale, jusqu'à nos jours, dans la messe du premier dimanche après l'Épiphanie ; et la collecte de la messe et de l'office de l'octave de cette même fête emploie le même vocabulaire dans le même sens : *intus reformari mereamur*. Ne s'agit-il donc que d'une réforme intérieure, qui ne puisse atteindre l'extérieur, c'est-à-dire les formes de vie, les institutions et, comme on aime à dire aujourd'hui, les structures de l'Église ? S. Augustin, dont l'influence devait être si grande en Occident, au moyen âge, que l'on a pu parler d'un 'augustinisme politique', avait enseigné que, si chacun doit mener en soi-même ce combat qui fournit le thème du livre *De agone christiano*, s'il doit lutter pour se réformer, se corriger, il doit s'unir aux autres afin de pouvoir améliorer la société, le monde : la charité lui fait un devoir de tendre au bien de tous, à la *vita socialis*, à une réforme en commun des personnes⁸¹. Loin qu'il y ait incompatibilité entre une réforme intérieure et une réforme extérieure, la première exige la seconde, elle y tend, elle en est la condition et le commencement, le 'principe', et la seconde vient en aide à la première.

Cette conception traditionnelle fut conservée, réalisée par la réforme grégorienne, de la façon que l'époque rendait possible. Grégoire VII a utilisé le vocabulaire paulinien de la réforme person-

⁸¹ Cf. Ladner, *The Idea of Reform*, p. 402-424.

nelle⁸² comme celui de la réforme institutionnelle⁸³. Mais comme on l'avait fait bien avant leur temps, lui et ceux qui travaillèrent à rénover l'Église en leur période considérèrent que l'Église, en tant qu'organisme juridique, se doit de développer, d'ordonner, de concrétiser, d'adapter à des besoins historiques particuliers, les données contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans les décrets des conciles et dans les collections canoniques, on s'était toujours inspiré beaucoup de l'Écriture et on l'avait souvent citée. Peu portée aux constructions abstraites, la mentalité occidentale inclinait vers des solutions pratiques; pour les trouver, les formuler et les faire accepter, on demandait volontiers un idéal à l'Ancien Testament — spécialement au sujet de la société religieuse dans ses rapports avec le pouvoir séculier, le Nouveau Testament fournissant les solutions dernières. Dans une collection canonique du VII^e siècle comme l'*Hibernensis*, il n'y a pas moins de 500 textes bibliques, chacun d'eux étant précédé de ce simple titre : *Lex*. Ainsi, dans la réforme grégorienne comme auparavant, a-t-on maintenu l'union entre la Bible et le droit canon. C'est à l'époque suivante que ces deux disciplines deviendront autonomes : Gratien et Pierre Lombard recueilleront, chacun de leur côté, les citations qui serviront de textes de base pendant longtemps⁸⁴.

Grégoire VII et les grégoriens ont conçu la réforme comme essentiellement spirituelle, et le fait que beaucoup d'entre eux étaient des moines, et que tous avaient reçu l'influence de S. Augustin, ne fut pas sans y contribuer : pour eux comme pour leur maître, il n'y a pas de réforme de l'Église sans réforme de l'homme chrétien, et en ces deux domaines, la réforme consiste, non à innover, mais à rénover ; il ne s'agit pas de détruire pour reconstruire ensuite, mais de réparer, de restaurer, de re-former ce qui existe. La réforme suppose une tradition, laquelle n'existe point sans la Bible.

2. A ce sujet se pose le second problème qu'il nous faut aborder : *que vaut l'usage qu'on fit de l'Écriture dans la réforme*

⁸² Par exemple dans ces paroles adressées au prêtre Liutprand en 1075 : 'Integritas quidem corporis diminuta est, sed interior homo qui renovatur de die in diem (cf. 2 Cor. 4, 16) magnum sanctitatis suscepit incrementum : forma visibilis turpior, sed imago Dei... in diminutione iucundior, in turpitudine pulchrior' (cf. Jaffé-L., 4975, texte cité d'après Landulf Junior, *Historia Mediolanensis*, édité par C. Castiglioni, dans L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, V, 3 (Bologne, 1934), p. 478).

⁸³ Cf. Ladner, 'Two Gregorian Letters. On the Sources of Gregory VII' Reform Ideology', *Studi Gregoriani*, 5 (Roma, 1956), p. 239.

⁸⁴ Cf. C.G. Mohr, 'La Bibbia e il diritto canonico', dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, p. 164-179.

grégorienne? Le premier fait à rappeler est que la Bible n'en fut pas absente. On serait même tenté de dire que sa présence y fut excessive. Il n'y eut pas davantage d'anti-biblisme, pour la simple raison que l'Écriture pouvait offrir à tous des arguments pour ou contre tout. On peut même dire que les meilleurs esprits surent faire d'elle un usage plus réduit ou plus judicieux: nous avons vu qu'un Grégoire VII cite plus volontiers l'Évangile que l'Ancien Testament, lorsqu'il s'agit de la réforme de l'Église, et le P. Congar a noté qu'à propos des rapports des deux pouvoirs, les grands schémas symboliques, tels que Melchisédec, le soleil et la lune, les deux glaives, manquent dans S. Anselme, qui 'ne semble pas avoir cultivé l'allégorie'⁸⁵.

Il y aurait lieu, d'ailleurs, de distinguer entre l'exégèse médiévale proprement dite, celle à laquelle se livraient les théologiens quand ils réfléchissaient sur les données de la foi — c'est elle surtout qu'a illustrée le Père de Lubac —, et l'utilisation de l'Écriture Sainte dans les polémiques. En ce second domaine, l'argument biblique est, chez presque tous les auteurs, surabondant. C'est donc qu'on lui reconnaissait une portée, qui dut être réelle. Quand nous lisons ces quelque cent ouvrages, commodément réunis dans les trois volumes des *Libelli de lite*, nous nous habituons rapidement à voir les mêmes textes utilisés au service de thèses diverses, et il nous est facile de comparer un traité à un autre afin d'en juger la valeur. Mais la plupart des lecteurs d'autrefois n'eurent sous les yeux que l'un ou quelques-uns de ces textes, ignorant ceux des adversaires, et l'on comprend que leurs affirmations, qui se présentaient sous le couvert de la Bible, durent faire, sur les esprits, une forte impression.

Sur ce fait, nous avons un témoignage précis. Honorius Augustodunensis, au début de son traité *Summa gloria*, pose la question de savoir lequel des deux pouvoirs est supérieur à l'autre, et il déclare qu'il pourrait facilement répondre en peu de mots. Mais il ajoute aussitôt : 'Cependant, aux ignorants ou à ceux qui sont aveuglés par la science du siècle, rien ne paraît acceptable, qui ne soit confirmé par de nombreux témoignages des Écritures. Il nous faut donc remonter jusqu'à l'origine du monde'⁸⁶. Après quoi commence le premier

⁸⁵ Y. Congar, *Spicilegium Seccense*, I, p. 389.

⁸⁶ 'Solet plerumque apud plerosque queri utrum sacerdotium regno an regnum sacerdotio iure debeat in dignitate preferri. Ad quod quidem possem breviter responderem... Sed imperitis et saeculari tantum scientia obcaecatis, nil ratum videtur, nisi plurimis scripturarum testimonii roboretur', Honorius Augustodunensis, *Summa gloria*, I, LL, III, 65.

chapitre, intitulé : 'Adam figure du Christ'. Puis il est question d'Abel, de Caïn, de Nemrod, 'chef des tyrans', et quatorze chapitres conduisent jusqu'au Christ⁸⁷. Ce texte prouve l'importance que la Bible occupait dans les esprits, et spécialement l'impression qu'elle faisait sur les moins cultivés; il montre aussi que les théologiens qui l'utilisaient pour répondre à ce désir des chrétiens savaient bien que toutes les raisons qu'ils demandaient à l'Écriture n'étaient point des arguments probants, mais que certains d'entre eux servaient seulement à illustrer et à inculquer des idées que l'on pouvait démontrer autrement, et brièvement. On voit ici, enfin, que les faits bibliques étaient utilisés selon un ordre de succession chronologique. Pourtant, ce qui manquait était moins le sens de l'histoire, c'est-à-dire d'une référence au passé du peuple de Dieu, que celui de l'évolution : les phases diverses de ce passé étaient considérées comme simultanées, comme appartenant à un présent qui n'avait pas admis de changement et qui se maintenait dans l'Église.

Toute cette utilisation de la Bible était caractérisée par une interprétation trop littérale de l'Ancien Testament, dont on appliquait les textes à des situations historiques de l'Église, et par le manque d'une interprétation littérale de certains passages importants du Nouveau Testament. Certes, on savait rappeler des principes excellents, comme celui qui, inspiré de S. Jean, 14, 6, fut formulé par toute une tradition remontant à Tertullien, puis passa dans les déclarations de Grégoire VII, d'Urbain II, d'Yves de Chartres, avant d'entrer dans les collections canoniques : 'Le Seigneur dit : Je suis la vérité et la vie. Il ne dit pas : Je suis la coutume'⁸⁸. Toutefois cette idée juste, et d'autres également valables, étaient appliquées hors de propos, parce que l'on était incapable de discerner le sens exact d'autres textes : ceci était dû à l'ignorance, et au fait que l'on subissait l'influence des conflits passionnés que suscitaient les intérêts contraires. Ces polémiques ont certainement contribué à limiter les perspectives et l'objectivité, à imposer des points de vue, des angles d'interprétation qui ont pu déformer la signification de certains textes de l'Écriture.

Ces faits font apprécier, par contraste, le progrès des sciences bibliques et la prudence dans l'utilisation de l'Écriture dont notre

⁸⁷ *Ibidem*, 2-15, p. 65-71.

⁸⁸ 'Dominus dicit : *Ego sum veritas et vita* (cf. Jn. 14, 6). Non ait : *Ego sum consuetudo...*' (Grégoire VII), Jaffé-L. 5277, d'après Yves de Chartres, *Decretum*, IV, 213, *P.L.*, 161, 311. Ladner, 'Two Gregorian Letters...', p. 225-235, a commenté ce texte et retracé l'histoire de ses sources.

temps est le témoin. Ce qui a changé, ce n'est point l'estime et l'amour de la Bible, dont nous avons vu que l'époque grégorienne les avait possédés; c'est la connaissance que l'on a des disciplines philologiques et historiques à l'aide desquelles on peut comprendre de façon plus précise et plus sûre les écrits inspirés. Au moyen âge, on fut parfois tenté de trouver dans la Bible et de justifier par elle, des idées, des institutions dont elle n'avait point parlé, de lui demander la solution de problèmes qu'elle n'avait point posés. Il y a donc, dans toute cette argumentation biblique, une part de données caduques. Ce que l'on peut en retenir de valable est la conviction que la réforme est nécessaire, que la réforme des structures est conditionnée par une réforme des personnes, se renouvelant continuellement dans l'Esprit envoyé par le Christ à l'Église. L'étude désintéressée, objective, de la Bible doit y contribuer beaucoup.

STEWART GREGORY

THE TWELFTH CENTURY PSALTER COMMENTARY
IN FRENCH FOR LAURETTE D'ALSACE*

In this article, I would like to present a synopsis of some work I have done in a recent doctorate thesis¹ on a twelfth century commentary on the Psalter which survives complete in three folio volumes at the Durham Cathedral Library and also partially in other manuscripts now kept in New York, Paris, London, Oxford and Hereford². The commentary, dedicated to Laurette d'Alsace, the daughter of Count Thierry of Flanders (1128-68), in the form of an exhortation to piety on her retirement to the convent of Forest-lez-Bruxelles, has been assigned by an American scholar, Mr. Charles Liebman, to the famous Paris master, Simon of Tournai³. I would now like to explain why I cannot agree with this attribution and offer an alternative suggestion.

Although Mr. Liebman appears to say his paleographical observations

* The substance of this article is based on my doctorate thesis. I would like to thank Miss Beryl Smalley, University of Oxford, and Professor W. Rothwell, University of Manchester, for their much appreciated advice and criticism of the thesis. Most of all, my deepest gratitude is due to Mr. C.A. Robson, Merton College, Oxford, who both suggested the topic of my thesis and gave me unstinted help and encouragement during the preparation of it.

¹ *A Study and part edition of the twelfth century Psalter commentary in French for Laurette d'Alsace* (1976), now in the Bodleian Library, Oxford.

² The MSS. are fully described in *A study and part edition*, pp. iii-xxx. They are: *D*: Durham Chapter Library, A.II, 11-13, containing a commentary on Psalms I-CL; *H*: Hereford Chapter Library, O iii 15, containing a commentary on Psalms I-XVI, 1; *L*: Bodleian Library, Oxford, Laud Misc. 91, containing a commentary on Psalms LXVIII, 2-C; *M*: Pierpont Morgan Library, New York, MS. 338, containing a commentary on Psalms I-L; *O*: Merton College, Oxford, MS. 249, containing a commentary on Psalms LIV, 24-LVIII, 13; *P*: Bibliothèque Nationale, Paris, MSS. fr. 13315 and 13316, containing extracts from the commentary on Psalms I-L; *R*: British Museum, London, MS. Royal 19 C.V., containing a commentary on Psalms LI-C.

All the manuscripts, save that of Merton College, are referred to in C.J. Liebman, 'Remarks on the manuscript tradition of the French Psalter Commentary', *Scriptorium*, 13, 1 (1959), pp. 61-69. I would like to thank Mr. Clive Sneddon of St. Andrew's University for drawing my attention to the Merton manuscript.

³ See Charles Liebman, 'Le Commentaire français du Psautier et le MS. Morgan 338 pour l'attribution à Simon de Tournai', *Romania*, 76 (1955), pp. 433-476.

are purely corroborative of his textual evidence⁴, in fact his whole case starts from a paleographical standpoint, not in itself strong enough to form the cornerstone of his theory. Thus, two interesting features of the only surviving continental manuscript of any significance, Pierpont Morgan 338 (containing a commentary on Psalms 1-50), are : (a) the use of the so-called 'Danish' symbol *ø* for the front rounded vowel /œ/ and (b) the fact that Morgan 338 was illuminated by one of the hands responsible for the well-known Chantilly MS. of the Psalter prepared for Queen Ingeborg of Denmark⁵. Therefore in an attempt to find someone who could have been the moving force behind the production and dissemination of the French commentary, Liebman casts around for a prominent figure of the day who would have had access to the *atelier* in which Chantilly 1695 was produced and, at the same time, to a Danish scribal tradition⁶.

⁴ What I am suggesting is that Mr. Liebman's moment of insight lay with the paleographical evidence and that many of the arguments advanced in 'Le Commentaire français', represent an *a posteriori* attempt to justify this initial insight. Picking up a reference to the town of Montdidier in a passage discussing the significance of temporal adverbs (*Quant fus tu a Muntdisdier?* — see *A study and part edition*, page 24, 1.1-2), Liebman immediately concludes that our author must have been in Montdidier at the time of writing this passage. He then points out that one of Laurette's husbands, count Ralph of Vermandois and Montdidier, had a brother, Bishop Simon of Noyon-Tournai. For reasons which are not at all clear, Liebman imagines that one of the prebendaries mentioned alongside Bishop Simon in a charter from the priory of Notre-Dame de Montdidier (1134), could have been our author. Once the 'connection' between our author and the Vermandois family has been 'established', Liebman's argument can proceed. Arguing again from flimsy evidence, he tells us that when Laurette d'Alsace left her last husband, Henry of Namur, she sought refuge with her step-son Raoul le Lépreux, the son of Ralph of Vermandois. Now, Liebman hypothesises that Raoul le Lépreux appealed on Laurette's behalf to the protégé of his uncle Simon, to this hypothetical *chanoine de Montdidier*, and persuaded him to prepare the Psalter commentary for her. Drawing our attention once more to the charter of 1134 and the mention of a prebend called Simon, he wishes us to believe that this canon of Montdidier was in fact Simon of Tournai! It is apparent that this whole line of reasoning is based on purely circumstantial evidence. To my knowledge, we have no proof that Simon of Tournai was ever connected with Montdidier, with Bishop Simon or with the Vermandois entourage. Amongst a number of arguments forbidding us to identify the Psalter commentary initiator with Master Simon of Tournai, the most irrefutable is of a chronological nature; see below, page 124.

⁵ For a recent study of these matters, see F. Deuchler, *Der Ingeborgpsalter* (Berlin, 1967). See also G. Haseloff, *Die Psalterillustration im 13. Jahrhundert* (1938), pp. 41-43 and T. S. R. Boase, *English Art 1100-1216* (Oxford, 1953), p. 285.

⁶ Mr. Liebman's argument at this point is unclear, largely because of a shift of ground. In his 1955 article (p. 437, note 4) he appears to attribute the presence of *ø* in Morgan 338 to the influence of Danish clerks at Sainte-Geneviève during Stephen of Tournai's abbacy (1176-1192). In the 1959 article (p. 69, note 52) he

Encouraged, no doubt, by an allusion in the commentary to the town of Tournai (which, let it be said, is of no more than general significance⁷), he settles for Bishop Stephen of Tournai who is known to have befriended the hapless Danish queen at the time of her repudiation by King Philip-Augustus of France and to have had wider Danish connections⁸. From Bishop Stephen Liebman extrapolates further to his protégé, Master Simon of Tournai, and asks us to accept that Simon was encouraged by his protector to complete a Psalter commentary for Laurette d'Alsace⁹.

What is apparent is that Liebman's whole line of reasoning is based on an interpretation of two paleographical features of the Morgan manuscript; were it not for these, Simon and Stephen of Tournai would have no more right to enter into this story than Thomas Becket (also put forward rather fancifully as a candidate

suggests that Peter Sunesen, Bishop of Roskilde and former canon of Sainte-Geneviève, might have actually had the Morgan MS. transcribed in Denmark and sent from there to Bishop Stephen.

⁷ See the commentary on Psalm XXIII, 2 in my edition, where the author makes reference to the universal Church: 'Et ne quidez mie que ço soit *una ecclesia* en un leu, cele de Tornai ne cele de Cambrai, mais *orbis terrarum*'. Mr. Liebman agrees ('Le commentaire', page 448, note 1) that '...le passage n'a peut-être qu'une portée générale'. See the remark of Mme R. Lejeune on page 12 of her article 'La Patrie de Gautier le Leu', *Moyen Age*, 47 (1937): 'Tournai est une ville trop connue dans tout le Nord de la France au moyen-âge pour qu'on puisse déduire quelque chose de sa mention'.

⁸ See C.J. Liebman, 'Remarks', page 68. Stephen addressed letters on her behalf to the archbishop of Rheims, William of Champagne. On Stephen's wider connections with Denmark, see *ibidem*, pages 68-69.

⁹ Strictly speaking, according to Liebman, Stephen of Tournai would have been responsible for the production of MS. Morgan 338. However, one must surely assume at the same time that he had some hand, however indirect, in the elaboration of the later parts of the commentary; otherwise, it would be difficult to account for Bishop Stephen's connection with the commentary on Psalms I-L. Of course, the immediate impetus for the initiating of a French commentary came, according to Liebman, from the Vermandois family; see above, note 4.

It should be noted here, if only to cast further doubt on Mr. Liebman's thesis, that his view on the relationship between Bishop Stephen and Master Simon as being of protector to protégé, is a distortion of the facts. The only piece of evidence we have for a link between the two is a letter addressed by Stephen to the archbishop of Rheims asking him to support a certain scholar of rare distinction (widely assumed to be Master Simon) in his quarrel with his bishop and chapter; see Liebman, 'Le commentaire', pages 448-449.

It might also be mentioned that this letter was written between 1176 and 1192, that is a considerable time after the completion of the commentary on Psalms I-L and LXVIII-C, perhaps even after the completion of the gloss on Psalms LI-LXVII; see below, pages 121-122.

by another American scholar¹⁰). In passing, therefore, I would like to say two things. First of all, the so-called 'Danish' *ø* is *not* specific to MS. Morgan 338. It represents an admittedly rare, though general solution to the orthographical crisis arising in the second half of the twelfth century with the development of a front rounded vowel in French, and is attested in early MSS. executed in English scriptoria¹¹ and in works of Walloon provenance¹². Its presence in Morgan 338 is to be explained, solely, in terms of the Walloon linguistic background to the commentary as a whole¹³. Secondly, I have suggested elsewhere that certain other paleographical features of Morgan 338, as well as the fact that it was illuminated by one of the hands responsible for the Ingeborg Psalter, are best accounted for by assuming that this Morgan manuscript was a later copy prepared for Laurette's step-daughter, Eleanor of Vermandois, who is thought to have befriended herself the Danish queen¹⁴.

However, I would now like to shift my attention to other matters. Mr. Liebman's hypothesis that this vast Psalter commentary is the work of one man, Simon of Tournai, receives tacit support in the view put forward by others that the work is homogeneous in its

¹⁰ See the typescript description of MS. Morgan 338 prepared by Miss M. P. Harrsen and kept with the manuscript at the Morgan Library.

¹¹ *ø* appears in *poples* and *ovres* in the Canterbury Psalter (see M.K. Pope, *From Latin to modern French*, 2nd edition (London, 1952), page 203) and again in *ovres* and *aœvres* in the later twelfth century French Psalter translation in B.N. MS. Lat. 1670. On the latter see L. Deslisle, 'Notice sur un psautier latin-français du C12^e. MS. Latin 1670 Bibl. Nat.' in *Notices et Extraits des MSS. de la Bibliothèque Nationale*, vol. xxxiv, 1^{re} partie, pages 259-272. Deslisle also believes (p. 266) that *leot* < LAUDAT in the Corbie Psalter can best be explained as a false analysis of *ø* in the exemplar used by the scribe of this work : if *ø* was devised by imposing *e* on *o*, or vice versa, then *lot* could be analysed as *loet* or *leot* by the unwary scribe.

¹² See the Walloon texts of MS. Bodleian Library Canon. Misc. 74, containing, *inter alia*, the best text of the *Poème moral*: *følonie* (fol. 38b), *saintismø* (69b), *lösengier* (111a) and *cenois* < COGNOSCIT (116a).

¹³ Hence the presence of *ø* also in MS. Durham, A.II, 11 which is certainly not copied on Morgan 338 : see *gloire* (68c), *peøit* < POTE(B)AT (92a) and *vølt* < VOLET (109a). *ø* also appears in Durham A.II, 13, containing a part of the commentary (Psalms CI-CL) not found in the Morgan manuscript : see *vøiz* < VECLUS (106a), *cøvaenant* (206b), *out* < HABUIT (152c), *sømunast* (226c), *nø* (241b).

¹⁴ This hypothesis is based, in part, on an interpretation of the interlinear addition *e vos bele elyanor* on folio 129^v. The evidence is presented in *A Study and part edition*, pages xciii-xcviii, and will appear in 'The twelfth century Psalter commentary in French attributed to Simon de Tournai' to appear in *Romania*.

For the assumption that Eleanor befriended the Danish queen, see C.J. Liebman, 'Le Commentaire', pages 460-461, note 6.

relationship to sources. Berger¹⁵ believes it is almost a literal translation of Augustine's *Enarrationes*, whilst in their check-list of early French prose works Woledge and Clive¹⁶ claim instead that the commentary is a free rendering of Peter Lombard's *Magna Glossatura*. What I propose to show is that the commentary is *heterogeneous*, that it divides into three parts and that each part is the work of a different author.

There is no doubt that the gloss on Psalms 1-50 is the work of one man. We find a continuity of style in this section, frequent echoes from part to part¹⁷, and the principal source is the same throughout. What is this source? Augustine's commentary can be ruled immediately out of court. The French text is based, in fact, on an amalgam of primary sources only to be found in one of the later glosses on the Psalter. When I began my research in 1969 it was tempting to assume that the most likely candidate would be the commentary of Peter Lombard. The Lombard's work became a standard text in the schools and ousted all other available glosses on the Psalms¹⁸. It was believed, moreover, that the Lombard's text was composed between 1135 and 1143; it would have been available, therefore, to the author of Psalms 1-50 who was writing, as I shall show later, in the early 1160s. And, indeed, a cursory comparison of the French text with the Latin commentary did appear to bear out the *a priori* assumption. However, a closer comparison showed a better fit between the French gloss and a text superficially similar to the Lombard's work (and on which the Lombard's gloss is based), namely the *Media Glossatura* of Gilbertus Porretanus (which I read in the Balliol College MS. 36¹⁹). Not only are the prolix expansions on Gilbert's work introduced in the Lombard *not* to be found in the French text²⁰, but there are themes in Gilbert used by our

¹⁵ See S. Berger, *La Bible française au moyen-âge* (Paris, 1884), page 66.

¹⁶ See B. Woledge and H.P. Clive, *Répertoire des plus anciens textes en prose française depuis 842 jusqu'aux premières années du XIII^e siècle* (Genève, 1964), number 14.

¹⁷ See *A study and part edition*, page 1.

¹⁸ See Miss B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952), page 64.

¹⁹ For a description of this manuscript, see R.A.B. Mynors, *Catalogue of the MSS. of Balliol College, Oxford* (Oxford, 1963).

²⁰ The more complete nature of the Lombard's gloss was not lost on the immediately succeeding generations, no more than the relationship between his work

author which do not appear in the Lombard's work²¹. After lengthy research into all other Psalter commentaries which were available to me, I was forced to the conclusion that the French text is, not a servile translation, but a fairly close rendering of the work of the scholar referred to in the French commentary as *maistre Gilleberz Porée*²². I was subsequently informed by Miss Beryl Smalley that, according to more recent opinion²³, the Lombard only began to make a public reading of his gloss very shortly before his election to the see of Paris in 1158-59. If such is the case, the *Magna Glossatura* is unlikely to have become public domain by the time our author set about his task, and certainly not in Wallonia.

The French commentary allows us to catch a glimpse of the movement of biblical studies just after the middle of the twelfth century. Our initiator is tenaciously clinging to sources *en vigueur* in the first half of the century which were soon to give way to the Lombard's canonical work. When he does depart, rarely, from his principal source he is to be seen drawing on early works such as Honorius's *Sacramentarium* and the *De Officiis Ecclesiasticis* often, though perhaps spuriously, attributed to Hugh of St. Victor²⁴.

and that of Gilbertus Porretanus. In thirteenth century marginal notes to the chronicle of Robert of Auxerre for the year 1152, we find the following entry:

'Hic etiam (i.e. Petrus Lombardus) glossaturam super Psalterium et epistolas Pauli ab Anselmo per glosulas interlineares marginalesque distinctam, postea a Gisleberto continuative productam, latius apertius explicuit'.

This text is quoted in Miss B. Smalley, 'Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34) and the problem of the *Glossa Ordinaria*', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 8 (1936), page 31.

²¹ See *A study and part edition*, pages xlivi-xlv and 'The twelfth century Psalter commentary in French attributed to Simon de Tournai' (forthcoming in *Romania*).

²² This mention of Gilbert by name is found in the commentary on Psalm XXI, 8; see MS. Morgan 338, folio 80^r and *A study and part edition*, page 419.

²³ See the *Prolegomena to the Sententiae in IV libris distinctae : Spicilegium Bonaventurianum*, IV (Rome, 1971), especially pages 53 and 61.

²⁴ In the commentary on Psalm XXI, 8 (see *A study and part edition*, pages 422-424), the symbolism used to demonstrate that the letters making up the name 'Adam' amount to the number 46, while ultimately deriving from Augustine's commentary on John, might have been directly inspired by Honorius of Autun's *Sacramentarium*; see *Pat. Lat.*, vol. 172, col. 741.

In the commentary on verse 4 of Psalm X (see *A study and part edition*, pages 194-95) the French writer inquires whether or not a woman can administer the rites of baptism and whether the baptism ceremony is invalidated by verbal mistakes made by the priest :

'E quicunque baptize, quicumque confesse, quicumque cante messe, quicunque fait les autres sacremens de sainte glise, mais que ço soit assis e il faire le

However, of greater importance for defining the intellectual climate from which the commentary on Psalms 1-50 springs are other small additions to the primary source. After extensive research into Psalter commentaries both published and in manuscript, I have concluded that these passages only appear in the two Psalter glosses assigned by Migne to Bede and Haymo of Halberstadt²⁵ but now widely assumed to be the work of Manegold of Lautenbach and Anselm of Laon respectively²⁶. How are these various strands to be tied together? Well, might I make the tentative suggestion that the author of the commentary on Psalms 1-50 sat at the feet of Master Anselm at Laon and there acquainted himself with the Psalter commentaries of Anselm and of his former master Manegold²⁷? Such a hypothesis might explain the author's use of the *Media Glossatura* which Gilbert de la Porrée, a pupil himself of Anselm and later in Paris a proponent of the Anselmian exegetic tradition, read before his master in Laon²⁸.

sace, altresi bons est li sacremens de l'un cum de l'autre. Ne par le pechëor n'enpiert, ne par le juste n'enmeldre. Mais ço ne croient pas li herite einz mettent gent en error, si dient que uns pechere ne pot autre baptizer e altresi des altres sacramenz. Mais nos trovuns el livre des sacramenz que uns sire de prestre fu de Grece si ne savoit pro de latin; quant il baptizoit e il devoit dire *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* qu'il disoit : *In nomina Patria et Filia et Spiritus Sancta*. E neporquant nus ne fu si hardiz qu'il baptizast ço qu'il avoit baptizet. Et si une femme baptizet, qu'el ne face plus mais que die : En nun le Peire e le Fil e le Seint Esprit, encore ne sace bien dire, mais que l'entende, quel femme que soit, ja nus ne l'osera recomencier ne rebaptizer, tant est granz la force del sacrament".

Both of these passages are taken from the *De Officiis Ecclesiasticis* assigned to Hugh of St. Victor; see *Pat. lat.*, vol. 177, cols. 389 and 390. For the view that this attribution may be spurious, see R. Baron, 'Hugues de Saint-Victor : contribution à un nouvel examen de son œuvre', *Traditio*, 15 (1959), pages 223-297, especially page 268.

²⁵ These passages are discussed in *A study and part edition*, pages xlxi-l and in the forthcoming 'The twelfth century Psalter commentary...'. The pseudo-Bede work is printed in *Pat. lat.*, vol. 93, cols. 483-1098 and that of the pseudo-Haymo, *ibidem*, vol. 116, cols. 193-696.

²⁶ See G. Morin, 'Le Pseudo-Bède sur les Psaumes et l'opus super Psalterium de Maître Manegold de Lautenbach', *Revue Bénédictine*, 28 (1911), pp. 331-40; A. Wilmart, 'Un commentaire des Psaumes restitué à Anselme de Laon', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 8 (1936), pages 325-344.

²⁷ The master-pupil relationship between Manegold and Anselm is suggested in Miss B. Smalley, *The Study of the Bible*, page 49.

²⁸ See the explicit of Balliol College MS. 36 : Explicit glosatura magistri Giliberti Porretani super Psalterium quam ipse recitavit coram suo magistro Anselmo causa emendationis.

Certainly, the French author appears to be of the generation of clerics who flocked to hear Anselm and his brother Ralph lecture on the sacred page. In one of his frequent allusions to personalities flourishing in the early years of the twelfth century²⁹, he states that he actually saw the destitute Walter of Hesdin, exiled in 1119 for his part in the rebellion against Charles the Good of Flanders³⁰, attended by only one servant³¹. This passage suggests, perhaps, that our author was already a mature man at some time between 1119 and 1126, the date of Walter's death, and it is likely therefore that he was born towards the end of the eleventh century. If a reference to the Emperor Henry IV's being granted asylum by the citizens of Liège in 1106 is a personal recollection, as indeed it might well be³², this likelihood becomes a probability.

If I can now turn to the other parts of the commentary. The striking feature of Psalms 51-100 is the difference in length between the gloss on Psalms 51-67 and that on Psalms 68-100. In the British Museum Royal 19 C.V. MS., the first seventeen psalms take up the first hundred folios, whilst the remainder only occupy a further one hundred and twenty folios. The reason for this discrepancy becomes apparent if we examine the layout of the Royal manuscript. At the end of Psalm 67 there appears an author's explicit :

²⁹ It is a feature of the commentary on Psalms I-L that the personalities mentioned (with the exception of Laurette and Thierry d'Alsace) died during the first half of, or just after the middle of, the twelfth century. For example, to illustrate the point that many famous people have risen from obscurity, the author instances the careers of Archbishop William of Canterbury (William of Corbeil) and Nicholas Breakspear :

'De Nichole ki fu pois pape Adrianus, e ne fist Deus apostolie d'un povre cleçon? E de Guillem de Corboil archevesque de Cantorbire? Oil'. (*A study and part edition*, p. 678).

It may be significant that William of Corbeil studied under Anselm at Laon; see G. Paré, A. Brunet and P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle : les écoles et l'enseignement* (Paris-Ottawa, 1933), page 24.

³⁰ For an account of this episode, see Galbert of Bruges, *The murder of Charles the Good, Count of Flanders*, edited and translated by J.B. Ross, 2nd edition (New York, 1967).

³¹ See *A study and part edition*, page 678 : 'Gautiers Hureal le conte de Hesdin que ore tient vos peires, ge l vi si povre qu'il aleive par ces curs manjeant a tot un sol escuer'. See J.B. Ross, page 15.

³² See *A study and part edition*, pages 677-678 :

'E ne vos sovent de l'emperëor d'Alamainge que ses filz cacha del regne, qui si devint povres qui cil de Lege le paürent de lor almones?'

'Par le suen enseignement (i.e. God's), par la sue vertu e par la sue grace avum nus, Deu merci,achevi alques de nostre purpos. *Benedictus Deus*'.

There is then a gap in the text of ten lines before the large initial beginning Psalm 68. The explicit, together with this break in the text, suggest that the two parts are quite distinct and the work of different authors³³.

I believe that the gloss on Psalms 68-100 is to be assigned to the commentary initiator. The French text is still based on the *Media Glossatura* of Gilbert de la Porrée. In style it is equally laconic, making no concession to dialectic, more homiletic than scholarly³⁴ (drawing more often on the sermons of Gregory the Great than on the theological tracts of Augustine), reflecting perhaps the conservative manner of Anselmian exposition that became anathema to forward-looking spirits such as Peter Abelard³⁵. There are also frequent echoes from section to section, stylistic³⁶ and, more importantly, in the choice of vocabulary items that occur nowhere else in French literature, clerical or lay³⁷. My view is

³³ The explicit is also found in MS. Durham A.II, 12 but without the break in the text. It is surely no coincidence that Bodleian Laud Misc. 91 begins with Psalm 68, a fact which strongly suggests that the gloss on Psalms 68-100 circulated as a complete text. See my comments below.

³⁴ The homiletic nature of this part of the French commentary (e.g. use of *exempla*, of episodes from the life of Christ) is discussed in *A study and part edition*, pages xlvi-xlvii. It is significant in this context that MSS. B.N. fr. 13315 and 13316 consist of a series of extracts from the Psalter commentary mainly taken from the penitential psalms. The excerptor apparently intended them to be a collection of homilies for lay use and has deliberately avoided any connection with the Latin Psalter text.

³⁵ It is tempting to see the following text as a criticism of Abelard's impatience to expound rather than sit at the feet of his elders :

'Oies les Escritures. Voies, enten en tun cuer ço qu'elles dient. Premers audi e apres vide. Ce ne funt mie li sol ki loes volent estre maistre; einz volent enseigner que apprendre'. (See *A study and part edition*, pp. 935-936).

³⁶ See *A study and part edition*, pages lxvii-lxvii.

³⁷ The words in question are *viezine* and *avegot*. *Viezine*, p. 409.6 etc. (also *vezine* 518.12, *viecline* 799.3 and *vizine* 879.12) is used in the commentary on Psalms I-L to render the notion of the 'oldness, chronic state' of mankind before man's regeneration and renovation through Christ. For example, on pages 798.18-799.5 of my edition :

'Se vos voles, cist vers *Intende* poet estre toz *in persona capitinis*, de noster Segnur Jhesu Crist. En la seinte croiz avoec lui fu crucifiee noster humanitet. *In humanitate* furent nos enfermetez *qui[al] vetus homo noster*, noster viecline que nos traismes de Adam, *ille vetus homo simul crucifixus est*. Cele *viezine* fu crucifiee avoec lui *in corpore suo super lignum*'.

Viezine also appears in the commentary on Psalms 68-100 with the same meaning, for example on folio 180^a of MS. Bodleian Laud Misc. 91.

Besides those in the Psalter commentary for Laurette d'Alsace, I am aware of

that our commentary initiator completed a gloss on Psalms 1-100, that part of this work — the commentary on Psalms 51-67 — was lost³⁸, and the gap supplied by another scholar. By doing this he had achieved, as he says in the explicit quoted above, *alques de nostre purpos*. Notice the word *alques*, 'a part of our intention', not the whole of it. The intention was, in fact, to complete a commentary on the entire Psalter for Laurette d'Alsace and it was the task of another clerk to see that this was done by adding his gloss on Psalms 101-150.

The wording of the explicit invites us, then, to postulate *two* continuators bound together in a common purpose. In my doctorate thesis I have shown that this is so³⁹, but I haven't got the time to substantiate the postulate here. What I would like to do,

only one attestation of this word in the Old French period, the one given by Godefroy (vol. viii, col. 233a) from the Psalter commentary contained in B.N. MS. Richel. 963. Now this commentary is also found in MS. Pierpont Morgan 337 and Mr. C.J. Liebman has argued that it is based on the commentary for Laurette d'Alsace; see C.J. Liebman, 'Remarks', page 61, note 1. After comparing the two works closely, I have concluded that Liebman's theory is very plausible. If such is the case, it is likely that the compiler of the text contained in Pierpont Morgan 337 has merely lifted the word from our commentary. In short, it can be argued that the only written attestations of *viezine* belong properly to the Psalter commentary for Laurette d'Alsace.

Viezine would appear to be a very localised word. All attestations for the modern period in the FEW (vol. xiv, col. 364a) occur in the Walloon patois. Thus Malmédy *vizène* 'vieille nippé', Verviers *vizènes* 'toutes sortes de vieux habits', Jalhay (near Verviers) *vizines*, Bastogne, Faymonville *visène*, Sourbrodt (near Bastogne) *vizènes* 'vieilles herbes séchées sur pied'. The first two meanings correspond closely to the contextual nuance of *vezine* on page 518 of my edition:

'Vos tut, fait li Aposteles, ki baptiziet estes el num Crist, vos avez Crist vestu. Nos soliuns estre vestu *vetustate Ade*, de la vezine Adam, mais *Christus novus homo supervestivit nos novitate sua*. Li noveals *Christus nos donat noveals dras immortalitat* en cui il turnerat *mortalia corpora nostra*'.

Avegoz (pp. 863.17, 955.5 in my edition) is the plural Low German form of modern German *Abgoit*, 'idol'. In the Bodleian manuscript it reappears in the same form on e.g. folio 226^a and in the singular as *avegot* on folio 192^a. To my knowledge, there are no other attestations in French texts of this lexical item.

Now, it is clear that the probabilities that a local Walloon word with such a popular flavour as *viezine* etc. would be used in a learned commentary by two distinct authors are not high. The chances that two distinct authors would independently select the Low German *avegot/avegoz* — a word that has left no traces in the medieval and modern French dialects — are, again, not high. This lexical evidence seems, in my opinion, to provide solid proof that one man was responsible for the gloss on Psalms I-L and LXVIII-C.

³⁸ This is the most feasible explanation of the facts that can be put forward at the moment.

³⁹ See *A study and part edition*, pages lii-lxiv, lxviii-lxxvi.

briefly, is to contrast these continuators with the commentary initiator. Whereas the latter presents us with a free rendering of the *Media Glossatura*, the continuators are slavishly faithful to their originals: in the case of the gloss on Psalms 101-150 to the commentary of Peter Lombard⁴⁰, of Psalms 51-67 to the framework of the Lombard but amplified at those points where Augustine is a source of the Lombard⁴¹; on these occasions the text of the *Enarrationes* is reproduced *verbatim*⁴². As far as the gloss on Psalms 51-67 is concerned, the same slavish fidelity is extended to secondary sources. Passages where this author describes the chariots in which Luxury, Avarice and Licentiousness ride⁴³ and where he compares the three levels of biblical exegesis with a garden, a cellar and a bedroom⁴⁴, are French renderings of Bernard's sermons on the *Cantica*⁴⁵, whereas a lengthy discourse on the dedication of churches is lifted wholesale from Rufinus's *Summa Decretorum* (1157-59)⁴⁶.

Even more striking, perhaps, is the contrast in technique. The continuators are more scholarly, more sophisticated than their predecessor. They divide their exposition into letter, allegory and morality in a precise way that contrasts with the looser method employed by the commentary initiator⁴⁷. They are aware of the *Glossa* as an authority of standing equal to that of the Church Fathers⁴⁸; they gloss the *Glossa*, play off contrasting authorities⁴⁹ and employ the *questio* frequently⁵⁰. They seem, indeed, to have

⁴⁰ However, the brief passages from Augustine's *Enarrationes* in the *Magna Glossatura* are sometimes amplified in the French commentary (e.g. Psalms CIX, 1 and CXIV, 9). Two explanations of these facts come to mind. Either the French author was himself responsible for these expansions, or the Latin exemplar on which he was working was an original compilation drawing for the most part on the *Magna Glossatura*.

⁴¹ See *A study and part edition*, pages liv-lvi.

⁴² See *ibidem*, page lv, for a textual demonstration of this relationship.

⁴³ This passage is found in MS. Royal 19 C.V., folios 77^a-77^c.

⁴⁴ See *ibidem*, folios 52^d-53^d.

⁴⁵ The Latin text corresponding to these passages is printed in J. Leclercq, C. H. Talbot and H. M. Rochais eds., *Sancti Bernardi Opera* (Roma, 1957), vol. ii, pages 21-22 and vol. i, pages 139-150.

⁴⁶ The passage is found in MS. Royal 19 C.V., folios 92^a-94^a. The corresponding Latin passage is printed in H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn, 1902), Tertia Pars, Dist. 1, cap. i, 538 ff.

⁴⁷ See *A study and part edition*, page lxii.

⁴⁸ See *ibidem*, page lxxiv.

⁴⁹ *Ibidem*, page lxxiii.

⁵⁰ *Ibidem*, pages lxii-lxiii and lxxiii.

been greatly influenced by the teaching methods being developed in the Paris schools in the second half of the twelfth century. There is some indication that the French authors intend their commentary to be read by students new to the intricacies of *divina pagina*⁵¹. Directives of the type *ceo no se changet mie, vus construerez issi, sequitur* are strewn throughout their pages. In one passage written by the second continuator⁵² we can actually see the master at work as he attempts to demonstrate how the text should be read. First we must order our text and then expound:

'Desque a cest tierz vers si lie la construction. Ordenum la lettre puis espunum'.

Once the three Psalter verses have been ordered the author repeats his directive: *Ore espunum*, labouring the point in order that his audience will have no doubt as to where the process of ordering ends and that of expounding begins. The exposition itself is constantly punctuated with 'Ore est dunc li sens', as if the master had no faith in the intellectual powers of his pupils.

At the same time as they provide intellectual instruction, these continuators are keen to offer moral advice. The one outstanding preoccupation of our authors is with the duties and responsibilities of the clergy into which their young pupils will one day be admitted⁵³.

In this short survey I have mentioned the French authors' interest in pastoral care and teaching methods, their extensive use of glosses and the *questio* technique, to which should be added their use of the *distinctio*⁵⁴. All of these are distinctive features of what has been referred to as the 'biblical moral school'⁵⁵, a school which in the hands of Peter Comestor, Peter the Chanter and Stephen Langton was dedicated to the continuing in Paris of the Victorine tradition and to transforming the Victorine *lectio*

⁵¹ This suggestion is not at variance with the fact that the French commentary was dedicated to Laurette d'Alsace. Though dedicated to her, I cannot believe that the commentary was composed with her needs in mind. The distance is great between this scholarly venture and the truly functional twelfth century translations of the Latin Psalter text.

⁵² Contained in MS. Durham A.II, 13, folio 204.

⁵³ See *A study and part edition*, pages lxi and lxxi.

⁵⁴ In these portions of the commentary we frequently find lengthy passages expounding the various senses of a word used in the Scriptures: e.g. *herba* Psalm LII, *puteum* LIV, *caro* LV, *umbra* and *nuba* LVI, in the portion written by the first continuator, *panem* (fol. 46b) and *oleum* (fol. 91b) in MS. Durham A.II, 13.

⁵⁵ This dictum of Grabmann is quoted in B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 197.

divina into a fully-fledged academic course⁵⁶. The features in the French commentary to which I have just referred, as well as the marked influence of Hugh's *Didascalicon* on continuator one⁵⁷ and of the Comestor's *Historia Scholastica* on continuator two⁵⁸, can best be explained by assuming that these later authors had received their training in Paris from the masters of the sacred page. As we move from the commentary initiator to his successors, we detect a change in the intellectual climate of northern France⁵⁹.

The tripartite division of the French commentary that I have suggested can be supported on other grounds. An unusually forthright allusion to the arranged meeting between Pope Alexander III and the anti-Pope Victor IV at St. Jean-de-Losnes has enabled me to conclude that the commentary on Psalms 1-50 was well on the way to completion between 1163 and 1164, and it is likely that a complete gloss for Psalms 1-50 and 68-100 was available by 1165/66 at the latest⁶⁰. But the other sections are much later. The gloss on Psalms 101-150 was certainly not begun until after 1187⁶¹, and circumstantial evidence suggests the last decade of the

⁵⁶ See *ibidem*, pages 217-249.

⁵⁷ On folio 92a of MS. Royal 19 C.V. the first continuator likens the tradition of biblical studies to the Church building. The Apostles have raised the pillars and the columns, Augustine, Jerome and 'li altre prodome' who disputed with heretics have built the towers and the ramparts, while St. Gregory and John Chrisostome and 'li autre bon clerc la peinstrent dedenz de bele moralité'. The passage is in the spirit of the Victorine tradition. We find a similar comparison in the *Didascalicon*; see *Pat. lat.*, vol. 176, cols. 802-5.

⁵⁸ On folio 43a, b of MS. Durham A.II, 13 we find allusions from the *Historia Scholastica* — which the French author refers to as 'ecclesiasticis historiis' and 'li livres de ecclesiastica historia' — to the young man who bit off his tongue and cast it into the face of his temptress.

⁵⁹ A change which reflects the transfer of the centre of gravity of biblical studies from Laon to Paris. It should be pointed out that at the time when our initiator must have received his training, Laon was the outstanding intellectual centre in northern France.

⁶⁰ The arguments are presented in *A study and part edition*, pages lxxvii-lxxxvii and will appear in 'The twelfth century Psalter commentary in French attributed to Simon of Tournai' (forthcoming).

⁶¹ In a passage on folio 192b of MS. Durham A.II, 13 the author asks whether he should expound the name of Jerusalem literally or figuratively:

'Mes de la quele Jerusalem parolet ici? Ki sunt cil habitur ki pardurablement ne se moverunt? Ne pot estre entendu ceo k'il dit ici de la Jerusalem terrestre, car cil ki la habiterent furent mēu par bataille e par destructiun de la cité, car multes siez fu destruite. Querez i ore Judeu, n'i troverez nul. Querez i Cristiens, n'i troverez si serfs nun...'

It is apparent that this passage could only have been written after the taking of Jerusalem.

twelfth century as the most likely date for its composition⁶². That on Psalms 51-67 can probably be assigned to the period 1175-1185⁶³. Historical linguists are fortunate to be in the unusual position of being able to assign the early part of this work securely to a period of just twelve months! In other words, after the dissolution of Laurette's last marriage but before the death of the anti-Pope Victor IV who is referred to in the text as living.

At the same time, there is a complete contrast in the nature of the allusions to the dedicatee and her entourage. Whereas the only knowledge the continuators appear to have of Laurette d'Alsace is that she was a nun, that she was connected with Forest-lez-Bruxelles and with Notre-Dame de Messines near Ypres⁶⁴ (a fact, incidentally, unsupported outside the Psalter commentary), the initiator shows a marked familiarity with her, her affairs and her entourage: he speaks of appearing before her father Thierry d'Alsace⁶⁵, alludes to her step-mother Sibylla of Anjou's retirement to the convent

⁶² See *A study and part edition*, pages xcii-xciii, and the forthcoming article.

⁶³ See *ibidem*, page xciii and forthcoming article.

⁶⁴ On folio 5b of MS. Durham A.II, 13 the author upbraids the Jews for their disregard of the allegorical sense of Scripture:

‘Asne sunt e le asne guardent. Ne muntent mie a la hautesce, al munt des Saintes Escriptures, ne voelent veer cum danz Habraam sacrificet sun fiz Ysaac. Bele soer, ne guardez mie le asne, munitez al munt. Ne remanez ne a Forest ne a Meschines. Ne quidez pas aver asez fait del neir manteliun e del neir palestel. Munitez a munt en Syon’.

Forest can only be the convent of Forest-lez-Bruxelles to which Laurette d'Alsace retired, probably in 1163; see *A study and part edition*, pages lxxxi-lxxxii. The mention of Meschines is puzzling. It is obviously a reference to the Benedictine abbey of Notre-Dame de Messines founded near Ypres in 1060 by Adela, the wife of Baldwin of Lille. There is no record to prove that Laurette spent some of her days at Messines. It is significant, however, that the abbey was intimately connected with the Counts of Flanders and was the recipient of frequent donations from Philip of Flanders. In 1144 Laurette and her husband Iwan of Alost made over to the church of Notre-Dame de Messines their land at Ploids with all its dependencies; see J. L. A. Diegerick, *Inventaire analytique et chronologique des Charters et Documents appartenant aux archives de l'ancienne abbaye de Messines* (Bruges, 1876), page 7. It is possible that Laurette's connection with Messines became more regular when her sister Gertrude took the veil there after 1176 or when her sister Elizabeth became the seventh abbess of Messines between 1185 and 1187; see Diegerick, pages xxv and xxvi.

⁶⁵ In a passage discussing the impropriety of beginning a sentence with *et* the initiator says:

‘Car si jo venoie devant le conte de Flandres e jo disoie: Et vostre fille vos mande saluz, n'averioie ne bien ne beel dit, mais ensi: Vostre fille vos mande saluz. Car nule raisuns ne comence bien par *et*'. (See *A study and part edition*, page 52.)

of St. Lazarus of Jerusalem⁶⁶, names three of her four husbands⁶⁷ (or was it five?⁶⁸), recalls a violent storm that destroyed the vineyards in Peronne of one of them, Ralph of Vermandois⁶⁹, and a visit with Laurette to the Holy Shroud at Compiègne⁷⁰. His memories of the affairs of the Flanders family go back further

⁶⁶ On folio 162^v of Ms. Morgan 338 the author refers to those detractors who consider Laurette unwise :

'... e vos e la contesse Sibille e faidive voster seror que vos laisastes vos contez e vos baruns por la poverté de religium'.

'La contesse Sibille' is Sibylla, the daughter of Fulk of Anjou, King of Jerusalem, who became Thierry's second wife in 1134. She entered the convent of Saint Lazarus of Jerusalem and died there in 1165; see C.J. Liebman, 'Le Commentaire', page 442.

⁶⁷ In a passage on folio 151^r of the Morgan manuscript (see my edition, pages 756-757) the author comments :

'Bele soer, se vos avez le vostre por Deu laissé il vos donra le sien. Certes, regardez a la seinte crois. *Confirmat in illa iustos Dominus.* La vos afermet. Voirement estes vos escapee a la povretet si estes as droites richoissoes venue. Vos que calt de Namur, vos que calt de Muntdisdier ne d'Alost? Tot ço vos tolroit la mors. Penses al *centuplum*, a la grande richoise'.

Alost is Iwan of Alost whom Laurette married in 1139; see A. Wauters, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique*, tome II (Bruxelles, 1868), page 211. Then, in 1152, after the death of his wife Petronella, she married Ralph, Count of Vermandois and Montdidier. Ralph died in the same year and Laurette was free to marry, sometime between 1152 and 1159, Henry the Blind of Namur; see F. Rousseau, *Henri l'Aveugle*, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 27 (1921), page 17, note 4. A fourth husband, Henry of Limbourg, is not mentioned in Morgan 338. Gislebert of Mons relates that Laurette married Henry after the death of Ralph of Vermandois; see L. Vanderkindere, *La Chronique de Gislebert de Mons*, in Commission Royale d'Histoire. Recueil de textes pour servir à l'étude de l'histoire de Belgique (Bruxelles, 1904), page 70 and footnote, where the editor of the *Chronique* challenges this order and places her marriage to Henry of Limbourg after the death of Iwan and before her marriage to Ralph.

⁶⁸ The name of a fifth husband, Henry of Louvain, appears in the annals of Saint-Pierre de Gand; see P. Grierson, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, Commission Royale d'Histoire (Bruxelles, 1937), pages 107-109. Grierson suggests that she married Henry of Louvain before Iwan of Alost.

⁶⁹ See folio 146^a of MS. Royal 19 C.V. :

'Ceste plaie est bien usee as français, ke les gelees e les bruines lur soleient tolir lur vignes e lur fruiz, e en avril al flurir e as vendenges al recoillir. Mei suvent, bele cuer, quant nus venimes en la terre le conte Raül, qui Deu face merci a l'alme, ki fu levé matin e estut a une fenestre a la sale a Perone, e il aveit un poi gelé apres la pasche e bruinet (MS. reads bruiner). 'Par la lance Deu', dist il, 'tut ai mun vin perdu'.'

⁷⁰ See folio 210^b of the same manuscript :

'Joseph ab Arimathia qui le sindone achata que nus veîmes, bele cuer, a Cumpaingne, u il envolupa e enseveli la bele char *Christi Filii Dei* que nus beisames si cum nus creums e huem nus fist entendre par bel semblant de vérité, cil Joseph...'.

in time: he recollects the death of Thierry's predecessor, William Clito⁷¹, and has a word to say on the murder of Charles the Good in the church of St. Donatian at Bruges⁷². The abiding impression is that whilst the continuators only knew the dedicatee through their connection with Forest, the earlier author was her confessor and constant supporter throughout her many matrimonial adventures.

If I can now return to Simon of Tournai. The dates proposed for the composition of the various sections of the commentary do not of themselves rule out the possibility that Master Simon had a hand in writing *one* of them. But he is not the Psalter commentary initiator. We have seen that the latter's recollections go back to the second decade (perhaps even the first) of the twelfth century; Mr. Liebman's advocacy of Simon of Tournai runs counter to the generally accepted belief that Master Simon was born around 1130! As for the later parts, well, I have shown that exegetic techniques employed here suggest the influence of the Paris schools and it is a well-known fact that Simon was one of the most distinguished of the Paris masters. But, this coincidence apart, I see no connection whatever between these conservative translators of modest pretensions (who, incidentally, frequently deplore the divorce between *lectio* and *disputatio*⁷³) and the author of the *Summa*, the subtle dialectician of the *Disputationes* who, to use Warichez's words,

⁷¹ On folio 191^a of the same manuscript the author's reflections on the vanity of this world lead him to think of the high designs of his contemporaries which have all come to grief :

'Que eüst fait li quens Theobalz, li quens Raulf, li quens Willeles (?) li normans, cil autre barun, cil autre prince, cum haltement lur esteient lur pensees muntees, qu'il diviseient tut en lur queors a faire, que tut remist...'

Mentioned alongside Ralph of Vermandois and William Clito is Theobald IV, Count of Champagne, who died in 1152, the same year as Ralph.

⁷² On folio 154^r of the Morgan manuscript (page 770 of my edition) the author comments :

'E de mulz autres est il avenu, si cum del conte Carlun, se geo l'osasse dire, que li malvais aguaitierent e mulderirent les bons'.

⁷³ On folio 96^d of the Royal manuscript the first continuator refers to 'veines questiuns e desputeisuns'. He is unwilling to discuss (folio 43^d) the question of whether there is an element of pride in all forms of sin because 'ceste sutilté apent a despurtur'. Though more influenced by dialectic, the second continuator deplores the divorce between this skill and the reading of the Scriptures :

'...si tu escris nen est si vanité nun si la escripture nen est de Jhesu Crist. Si tu desputes, ne est si gngleis nun si de li ne est ta desputeisun...' (MS. Durham, A.II, 13, folio 93^d).

opened 'l'enceinte sacrée de la Théologie catholique au Stagirite'⁷⁴ and who laid himself open to charges of heresy, however unfounded⁷⁵. But, if I can refer to my own specialist area, there is a linguistic *coup de massue*: these later sections, as indeed the whole of the commentary, were drafted in Wallonia and owe no allegiance to the literary language of Picardy, and more specifically of the Tournaisis, as defined in the charters and the dramatic literature of the early thirteenth century.

I feel, with all due respect, that Simon of Tournai was a blind alley from the beginning and that once his ghost has been laid (and with it the ghosts of his patron Bishop Stephen and the Tournaisis in general) we are in a position to consider three of the positive aspects of this highly significant text which are relevant to any examination of the rise of a vernacular literature in prose in the Gallo-Romance area.

In the first place, the commentary derives in general from that northern and north-eastern area which first saw the emergence of a corpus of legal documents written in the vernacular and where, at a later date, the great prose chronicles of Clari and Villehardouin were composed. But, more particularly, there is overwhelming linguistic evidence which goes beyond the scope of this paper that the commentary was composed in Wallonia⁷⁶. It is, in fact, an early specimen of prose literature issuing from what I would like to call the Walloon-Lorraine Bible Translation Society, a society whose later publications include the Walloon translations of the *Moralia in Job*, the Gregorian *Dialogues* and the Lorraine *Sermons of St. Bernard*. Can we speak of a *cénacle* in the true sense?, I don't know.

But more specific influences connected with this region are twofold. Throughout the commentary I have discerned a marked Cistercian influence. This influence goes beyond the renderings of the *Sermones in Cantica* to which I've referred. The commentary initiator's pages are suffused with the spirit of Cistercianism: lyrical devotion to the *beata virgo*⁷⁷ and resolution of the frequently posed debate between *vita activa* and *vita contemplativa* to the advantage of the

⁷⁴ See J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc. 12 (Louvain, 1932), page xxiv.

⁷⁵ See C. J. Liebman, 'Le Commentaire', page 455.

⁷⁶ See 'The Walloon dialect before 1164', to be published in *Revue de linguistique romane*.

⁷⁷ A fine example of this lyrical manner appears on page 111 of my edition.

latter, are two manifestations of this spirit⁷⁸. The second continuator not only refers to the 'blessed folk of Clerval'⁷⁹, he also gives surprising evidence of inside knowledge of a letter from St. Bernard to Bishop Ulger of Angers which gives us insight found nowhere else into the cause of a dispute between Ulger and Petronella, the first abbess of Fontevrault⁸⁰. Now, if I am correct in diagnosing Cistercian influence here, the Psalter commentary would be the earliest example of the influence of the Cistercian movement on the development of vernacular prose in the north-eastern and eastern provinces, an influence which towards the end of the twelfth century produced the Lorraine translation of the *Sermones in Cantica* mentioned above, a fragment of a translation of the *Regula* and a collection of French proverbs⁸¹. Finally, if initiated by the entourage of Thierry d'Alsace (as I believe it was), the Psalter commentary would be the earliest example of the interest taken in vernacular prose writings by the Counts of Flanders which led to Wauchier de Denain's translations of Saints' lives and to the vernacular rendering of the Latin *Pseudo-Turpin*⁸².

It is fitting that we are now standing on the confines of an area which has every claim to be considered as one of the cradles of a biblical prose literature in French, an area which Ganshof once aptly described as 'un foyer de civilisation européenne'⁸³.

⁷⁸ I am aware that these two traits do not of themselves constitute sufficient reason for postulating Cistercian influence and I advance the thesis with caution.

⁷⁹ In the Durham A.II, 13 manuscript (folio 12^b) we find the following passage : 'Jericho ceo sunet luna, la lune, e signifiest ceste siecle ki crest e decrest. Cil ki cest siecle venquent, ki tut le destruent e mettent a nient quanque enz ad, ke lur ne en chaud ne nient reovent, si cum funt cil boneurus convers de Clervals e de ces autres bones religiuns, cil sunt tut de cest ordre'.

Passages which are similar in spirit are also found in the work of the commentary initiator :

- (a) '...jeo met peine de venir a la glorie u Deus me apele. Estendre esteot, pener esteot, si come funt la boneuruse gent de Clervals e li altre ami Deu qui le secle unt leissé...' (MS. Royal, fol. 156b).
- (b) 'Uncore i ad assez de cels qui les Deu serganz de l'ordre de Clervals tiennent a mal sages qui si aspre vie meinent en ces dures coteles e en ces aspres qu'il portent e nuit e jur, u il sunt vif ensevelit. Si purreient de tels i ad assez aver al secle e or e argent, e vair e gris, e tut bien...' (MS. Royal, fol. 154c).

⁸⁰ See *A study and part edition*, pages cxiii-cxiv. An article in preparation, 'New light on a letter of St. Bernard', will be devoted to this episode.

⁸¹ These works are described in B. Woledge and H.P. Clive.

⁸² See Mary D. Stanger, 'Literary patronage at the medieval court of Flanders', *French Studies*, 11 (1957), pages 214-227.

⁸³ See F. Ganshof, 'Les vicissitudes d'un foyer de civilisation européenne, le pays mosan avant le C13', *Revue de Synthèse*, 3 (1932), pages 241-260.

CLIVE R. SNEDDON

THE 'BIBLE DU XIII^E SIÈCLE':
ITS MEDIEVAL PUBLIC
IN THE LIGHT OF ITS MANUSCRIPT TRADITION

The general outline of the history of medieval French translations of the Bible is known to us, in the first instance, thanks to the *concours* for which, in 1879, the *Académie des inscriptions* proposed the study of Bible translations into French before the death of King Charles V. The two entries which this inspired were published in 1884, one, by Jean Bonnard, discussing verse translations, and the other, by Samuel Berger, discussing the versions in prose¹. These two works have formed a frame of reference for later scholars, and, at least in the case of Berger, their main findings have been widely accepted. Partly, no doubt, as a result, there ensued a period between the wars when the vernacular translations were little studied, and it is only in the last twenty-five years or so that individual texts have been further examined and, in some cases, edited.

When I first proposed the title of my present paper to the organisers of this colloquium, I intended to take the most important text analysed by Berger and consider it from the point of view of its readership, both in the period when the translation was made and subsequently. In actually writing the paper, I found myself concentrating on the original public of the 'Bible du XIII^e siècle' and on the related problems of its authorship and date. This has led me to discuss previous work on these questions, and to some extent the controversy as to the nature or identity of this translation. I am indebted inevitably to my predecessors in this field, not least to Berger, but in particular to my supervisor Mr. C.A. Robson, and also to Professor Guy De Poerck, at

¹ Jean Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge* (Paris, 1884); Samuel Berger, *La Bible française au moyen âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl* (Paris, 1884) (cited hereafter as Berger).

whose instigation several books of the 'Bible du XIII^e siècle' have recently been edited².

The title 'Bible du XIII^e siècle', which I shall henceforth abbreviate as BXIII, is the one given to this translation by Samuel Berger, to whom we owe the first identification of this work. His hesitations (Bible française? Bible de saint Louis? Bible du XIII^e siècle?) may indicate his real uncertainty as far as its exact authorship and date are concerned, although this uncertainty did not prevent him from asserting, with characteristic verve, that the translation could be dated between 1226 and 1239 and that the anonymous translators must have undertaken the work in Paris, specifically in the University of Paris. As far as BXIII's intended audience is concerned, Berger prudently avoids the question for the thirteenth century, but discusses, mostly from fourteenth-century examples, Parisian book production in general, and then lists aristocratic and occasional bourgeois owners of French Bibles from the fourteenth and fifteenth centuries³.

Berger's views have until recently been generally accepted, perhaps in part because of the absence of any overall re-examination of the manuscripts since his day. However, Paul Meyer came to doubt over the years the very existence of BXIII⁴, and Mr. C. A. Robson, in an article first written in 1959 but only published ten years later⁵, has now reopened the debate. He suggests the possibility that the translation was not a single enterprise, but rather a compilation, from earlier sources where they existed, of books or groups of books translated independently in the course of the

² See the following unpublished *Mémoires de licence*: L. Vercruyse, *Le livre de Tobie. Édition critique du manuscrit français 899 de la Bibliothèque Nationale de Paris suivie de commentaires philologiques* (Gand, 1955); A. van den Abeele, *Le livre de Judith dans la Bible française du XIII^e siècle* (Gand, 1963); Wilfried Decoo, *L'évangile selon Marc dans la Bible du XIII^e siècle* (Gand, 1968-9).

³ Berger, pp. 120, 149-156, 281-306.

⁴ Meyer accepts Berger's account of BXIII in describing Cambridge, University Library, MS Ee. III. 52 (in *Romania*, 15 (1886), 266), but later insists upon BXIII's lack of homogeneity and upon the appearance, in many manuscripts, of its Volume 2 as that of Guiart's 'Bible Historiale' (in *Romania*, 17 (1888), 135-6), and finally denies the existence of BXIII in his extensive revision to the bibliography of: Gaston Paris, *La littérature française au moyen âge (XI^e-XIV^e siècle)*, 4th edition (Paris, 1909), p. 315.

⁵ C. A. Robson, 'Vernacular Scriptures in France', in *Cambridge History of the Bible* : Vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*, edited by G. W. H. Lampe (Cambridge, 1969), pp. 436-452, 528-532 (cited hereafter as Robson). For BXIII, see esp. pp. 445-451.

second or third quarters of the thirteenth century. This compilation became a complete Bible translation only in the latter part of the thirteenth century, probably in the period 1280-1300. The translation owes its final existence to the commercial enterprise of Parisian or Picard stationers, who will have commissioned at least the completion of the work. A publishing venture such as this implies a ready market for its product, but, like Berger, Mr. Robson refrains from specifying just who the potential buyers might have been. The obvious candidates are the aristocratic readers, who were certainly buying Bibles in the fourteenth century, and the university milieu to which Berger referred. Mr. Robson's reference to the miscellany manuscript containing BXIII Gospels which also contains, among numerous other texts, *La devisions des soires de Champaigne*, the *Queste del saint Graal* and a *Traité de fauconnerie*, at least reminds us that prospective buyers are likely to be people with secular interests.

At this point, a brief account of the manuscript evidence for the Berger and Robson hypotheses is required. What we actually have is seventy-eight manuscripts⁶ which begin with Guiart des Moulins's preface to his translation of the *Historia Scholastica* by Peter Comestor⁷. This preface is then followed by a translation of various books of the Bible, some based on Comestor with Biblical additions, some straightforward translations of the Vulgate itself. These manuscripts are sufficiently bulky to have been written normally in two volumes, the first containing Genesis to Psalms, the second Proverbs to Revelation. Needless to say, this format means that some manuscripts are imperfect and survive only in

⁶ This number excludes twenty-one manuscripts and eighteen smaller fragments which lack the beginning of the text, but includes twelve manuscripts which lack later portions of the text and three manuscripts with an unusual mix of Comestor-based texts and straightforward Vulgate translations: Paris, BN, fr. MS 152; Rouen, Bibl. mun., MS A 68; London, British Library, Royal MS 19 D III. Of the sixty-three manuscripts which are basically complete with the usual mix of texts, some are mutilated by the loss of leaves or quires, which may in one or two cases affect part or all of Guiart's prefatory material.

⁷ The *Historia Scholastica* is datable by its dedication to Archbishop William of Sens (1169-1175), and Guiart des Moulins made his translation, according to his preface (incipit in Edinburgh, University Library, MS 19, fol. 1^r: Pour ce que li dyables), between June 1291 and February 1295 (new style), though presumably it was not copied in the version with prefaces until after the translator's election as Dean of Saint-Pierre d'Aire on 1st October 1297 which is also mentioned in the preface (cf. Berger, p. 166, who suggests without decisive arguments that the version with prefaces constitutes a second edition).

one volume. In addition to this, there are some manuscripts which contain only the books based on Comestor with Biblical additions, and there is also a small number of manuscripts which lack the Comestor-based translations and which do not begin with des Moulins's preface or with Comestor's prologue (*En palais de roy*⁸), but with a brief prologue to Genesis, beginning 'Cist livres est apelez Genesis'⁹.

Before the middle of the nineteenth century, bibliographers had assumed that all such manuscripts were in their entirety due to Guiart. Then in 1857, Eduard Reuss¹⁰ pointed out that Guiart, if we are to believe what he says about his method of work in his preface and in the rubrics, can only be responsible for those books which are based on Comestor with Biblical additions, and that those books which are straightforward translations from the Vulgate must be by someone else. Samuel Berger's contribution lies in his hypothesis that the late thirteenth-century manuscripts which contain Genesis to Psalms (beginning 'Cist livres est apelez Genesis') or Proverbs to Revelation must have constituted a complete two-volume translation of the Bible which existed before Guiart began his work, and which was the source of the straightforward Vulgate translations subsequently added to the original text of Guiart. In 1884, Berger could point to no single manuscript complete in itself which contained such a Bible translation, and this may in part explain Meyer's scepticism, but since then no less than three complete manuscripts have come to light¹¹, and Mr. Robson in consequence has no doubt as to the reality of what Berger called the 'Bible du XIII^e siècle'.

Berger's identification of BXIII has implications for the relationship of this text to Guiart's 'Bible Historiale' (which I shall call BH) which Berger does not entirely bring out. Most extant manuscripts, as has already been indicated, combine books from BH and books from BXIII. The result is called by Berger 'Bible Historiale'

⁸ Paris, Bibl. Mazarine, MS 312, fol. 1^r. (Cf. Brussels, Bibl. roy., MS II, 987, fol. 1^r. Other manuscripts of this group include: New Haven, Yale University Library, MS 129; Jena, Universitätsbibliothek, El. fol. MSS 75-6; Paris, BN, fr. MS 152.)

⁹ Paris, Bibl. de l'Arsenal, MS 5056, fol. 1^r.

¹⁰ E. W. E. Reuss, 'Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française. Seconde Série. Les Bibles du quatorzième et du quinzième siècle et les premières éditions imprimées', *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, 14 (1857), 1-48, 73-104 (esp. 78-79).

¹¹ London, British Library, Harley MS 616 (this Vol. 1 was known to Berger) and Yates Thompson MS 9 (formerly Add. MS 41751); New York, Pierpont Morgan Library, MS M 494; Chantilly, Musée Condé, MSS 4-5 (cf. Robson, pp. 530-1).

'Complétée' (or BHC for short). This designation implies that the starting point of BHC was a two-volume copy of BH which was both shortened, by omitting most of the books in Vol. 2 (Proverbs and I Maccabees to Acts), and expanded to include all the books of the Bible not covered by BH Genesis to IV Kings and Job to Esther¹². If this is correct, then one would expect the apparently fundamental text BH also to survive in its original version just as BXIII does. But the only version to survive in independent manuscripts is the version without prefaces which modifies the end of the work with material from BXIII and is thus certainly not what Berger suggested, the original pre-1297 version of BH¹³, but rather a revision which may well be independent of Guiart. The fullest text of BH in its original 1297 edition is in a manuscript dated 1411/2, which has been specially completed to form a BHC of unusual composition by its scribe or his immediate model¹⁴. This means, as Berger has already observed¹⁵ (but the fact deserves stressing because it is easily overlooked), that there is no manuscript extant containing nothing but BH as written by des Moulins. One possible explanation is that BHC (the earliest complete dated manuscript of which goes back to 1314¹⁶) was invented as a manuscript format so soon after the publication of des Moulins's work that BH never had the chance to establish itself as an independent text before BHC obliterated both BH and BXIII in the early fourteenth century, after which time hardly any BH or BXIII manuscripts seem to have been produced. It would follow, paradoxically in view of the wide circulation of des Moulins's preface, that BXIII is the important Bible translation, and that BH has been preserved, in abbreviated form, by its absorption into the manuscript transmission of BXIII, not that BXIII has been preserved only by the success of Guiart des Moulins¹⁷.

¹² A two-volume BH would contain (cf. Berger, pp. 166-186): Genesis-IV Kings plus Proverbs-Acts (i.e. Proverbs, Job-Esther, I-II Maccabees, 'John Hyrcanus' (on events between the end of I-II Maccabees and the birth of Jesus), Gospel Harmony, Acts); only Turin, Bibl. naz. univ., MS L.I. 1 reflects this particular division.

¹³ Berger, p. 166; see note 8 for the manuscripts involved.

¹⁴ London, British Library, Royal MS 19 D III, though this lacks Proverbs and 'Captivity' (a summary of Jeremiah, Ezekiel and Daniel); see Berger, pp. 163, 170, 179-186.

¹⁵ Berger, p. 187.

¹⁶ Edinburgh, University Library, MS 19 (not known to Berger or to Mr. Robson; cf. Berger, pp. 188-9).

¹⁷ This conclusion has also tentatively been reached by Professor Guy De Poerck: 'La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300'. in *Grundriss der*

As far as the readership of BHC is concerned, what Berger does not entirely bring out is that its success seems to imply that its readers wanted to have all the books of the Bible in their possession, but that they were not too particular about the actual source translated. Purchasers of BHC will have been aware of its composite nature, but will nevertheless have considered it to be a Bible. This is certain in at least two cases from inscriptions by former owners¹⁸, and I would suggest that readers expected any Bible to be glossed or commented on, in which case Guiart des Moulins will have performed the service of glossing, and at times shortening, the Jewish legal and historical books of the Old Testament.

The indifference to the homogeneity of their Bible translation displayed by early fourteenth-century purchasers of BHC may well help to explain the lack of homogeneity in BXIII which provoked both Paul Meyer and Mr. Robson to differ from Berger's assumption that BXIII was translated as a single project. For example, Berger noted that the quality of the translation varied considerably between groups of books (e.g. Acts and the Catholic Epistles are much less satisfactory than the Gospels or Prophets). There are also differences between the books in respect to the amount or source of glossing (e.g. Genesis is voluminously glossed from what for convenience I shall call the *Glossa ordinaria*¹⁹, whereas the Gospels have relatively few glosses and the Epistles have virtually no glosses at all). Berger deduced from this only that more than one translator had worked on the text, an entirely reasonable conclusion given the differing qualities of translation, but this leaves open the question of why individual books were differently glossed. Do the differences reflect the views of individual stationers or patrons, who commissioned individual parts of the Bible? Do they

romanischen Literaturen des Mittelalters, herausgegeben von H. R. Jauss und E. Köhler, Vol. VI/1 (Heidelberg, 1968), pp. 21-48, esp. p. 29. (Cf. for his hesitations on the matter Berger, pp. 110, 187.)

¹⁸ Paris, BN, fr. MS 156, fol. 3^v bears a partially erased inscription which begins: 'I John Cheyne Knyght bequeth to John Cheyne my son [and] Eyre this Bible in French in .ii. volumes...' (I am grateful to Mr. John de Wit for his help in reading this inscription); Paris, Bibl. Ste-Geneviève, MS 22 contains on fol. 545^v a list of French books, clearly the library of a fifteenth-century owner of the manuscript, which includes what is presumably this manuscript as : 'La Bible'.

¹⁹ See Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd edition (Oxford, 1952), pp. 56-66.

merely reflect the views of individual translators who, if working at the same time, were given no general policy to follow with respect to glosses? Do they rather reflect that an original commission to translate using material from the *Glossa ordinaria* was curtailed during the execution of the work, because it became apparent that the commissioner's funds would not run to the expense this would have involved?

Mr. Robson observes not only what we might term these discrepancies in editorial policy, but also that the earliest extant manuscripts are incomplete and contain differing collections of books. The best known of these, Paris, BN, fr. MS 899, contains a collection of texts comparable to that found in a mid-fifteenth-century manuscript, now in the Widener collection²⁰, and this may imply the existence of a recognised collection of BXIII books shorter than the complete translation, which would represent a first stage on the way to the creation of BXIII. The existence of other partial copies (the Gospels, the Old Testament, the New Testament²¹, all around 1300 and not all from the Paris area) is used to reinforce this suggestion.

It seems to me that, in this form at least, Mr. Robson's thesis is untenable. First of all, the Widener manuscript is compiled from three different sources including a BHC text of the Gospels, so that it cannot represent the same compilation as fr. 899. Secondly, the collation of fr. 899 shows that its text is so arranged in groups of quires that all the missing books of the Bible could have been present, and their absence is therefore more plausibly explained by the physical mutilation of the manuscript than by any attempt to reconstruct a partial collection of BXIII books. Thirdly, the text of the Gospels in fr. 899 seems, though this paper is not the place to prove it in detail, to have been revised from a Latin source when compared to the text of some other manuscripts²², and is therefore not the earliest form of the Gospel translation. Fourthly, the manuscripts of at least the Gospels and New Testament referred to above agree textually with complete Vol. 2s, and can just as plausibly be argued to represent extracts

²⁰ Philadelphia, Free Library, Widener MS 2.

²¹ Respectively Paris, BN, fr. MS 12581; London, British Library, Add. MSS 40619-20; Oxford, Christ Church Library, MS 178.

²² Specifically Rouen, Bibl. mun., MS A 211; Bern, Bürgerbibliothek, MS 28; the Paris and Oxford manuscripts cited in note 21.

from an already complete text. If Mr. Robson's hypothesis is to be rejected, we must revert to Berger's conception of the essential unity of BXIII, in the sense that BXIII represents a collective enterprise undertaken by a group of translators at the same time, even if parts of their work were subsequently copied separately.

Given this essential unity of BXIII, we now return to the interrelated questions of authorship, date and public with which we began. First of all, let us discuss the date of the text. Berger gives as *terminus post quem* the year 1226 on the ground that BXIII translates the Parisian recension of the Vulgate which was carried out, according to Roger Bacon writing in 1266, some forty years previously. I would not myself wish to interpret this time as literally as Berger does, but he is certainly correct in asserting that the translation is made from a Latin Bible of the early thirteenth-century Parisian recension²³. Berger excludes as a source the recension of the Vulgate made by Hugues de Saint-Cher, because he says this recension is exactly contemporary with the oldest manuscript of BXIII, for him fr. 899, and this means that the model of fr. 899 must antedate Hugues's recension of the Vulgate²⁴. I have not myself been able to compare BXIII with this recension, but I would nonetheless be unwilling to accept Berger's total exclusion of Hugues de Saint-Cher as a possible source, because a few of the glosses in the Gospels may conceivably derive from the commentary of Hugues de Saint-Cher on the Vulgate, though this has been dated 1230-1235 rather than as late as 1248-1256, which is Berger's date for Hugues's recension²⁵. I advance this hypothesis with considerable caution because the glosses to be found in the Gospels do not have a single obvious source, and, if related to Hugues, are to say the least very free translations.

Turning to the *terminus ante quem*, I would agree here with Mr. Robson²⁶ that all extant manuscripts of BXIII are no older than the late thirteenth century, with the sole possible exception

²³ Berger, pp. 150-155. I am satisfied in general that a Parisian thirteenth-century Latin Bible is the source of BXIII after collating Matthew chs. 1-6 with Oxford, Wadham College Library, MS 1, dated 1244 and written in Paris.

²⁴ Berger (pp. 152-4) dates fr. 899 c. 1250 and Paris, BN, lat. MSS 16719-22, which he identifies as the autograph of Hugues de Saint-Cher, c. 1248-1256.

²⁵ Smalley, pp. 269, 271-4.

²⁶ Robson, p. 446, n. 1.

of Rouen, Bibliothèque municipale, MS A 211, which may be more safely attributed to the second half of the thirteenth century²⁷. The earliest dated manuscript including any part of BXIII contains the Gospels and is dated 1284²⁸. I would conclude from this that BXIII is certainly in existence before 1284, but not necessarily much before. The Rouen manuscript suggests an earlier date, but is itself too difficult to date on paleographic grounds to insist that BXIII must be pre-1250 as Berger would wish. Berger's argument²⁹ for the *terminus ante quem* 1239 is an argument from silence: BXIII does not mention the transfer of the Crown of Thorns to Paris in 1239 in its gloss on John 19,2. This is not a strong argument since the text does not demand this information, and therefore does not prevent a later dating of BXIII. On the other hand, Wilfried Decoo seems to be arguing³⁰ for too late a date in his discussion of the word *tabernacle*. This is used in the gloss to Mark 9,5 as if its liturgical use were normal, but it had only recently acquired this sense according to Guillaume Durand in his *Rationale divinorum officiorum*, written c. 1286-91. This gloss on Mark 9,5 does occur in the 1284 Gospels manuscript, so that the liturgical use of *tabernacle* seems a little better established than Decoo's interpretation of Durand would allow³¹. We are left, I fear, with any date possible between the redaction of Hugues de Saint-Cher's commentary in the 1230s (or, if my suggestion is unfounded, the Paris recension of the Vulgate in the 1220s) and the period c. 1260 (or perhaps slightly earlier) after which the earliest extant manuscripts of BXIII will have been written.

As for authorship and intended public of the translation, we have no direct evidence, but a certain amount of indirect evidence,

²⁷ It may be worth noting here that the Rouen manuscript is paleographically atypical, being the only BXIII, BH or BHC manuscript to look in size and script like a Parisian Latin Bible. For Paris, BN, fr. MSS 899 and 901, see my thesis cited in note 42.

²⁸ Paris, BN, fr. MS 12581.

²⁹ Berger, p. 150.

³⁰ W. Decoo, 'La Bible française du XIII^e siècle et l'Évangile selon Marc. Remarques critiques', *Romanica Gandensia*, 12 (1969), pp. 53-65 (esp. pp. 59-60).

³¹ After the present paper had been given, Professor H. Braet, who examined Decoo's *mémoire* on which his article is based, kindly informed me by a letter of 15th June 1977 that in his opinion Durand's text does not imply that the use of the tabernacle was not already well established by 1286. If both Durand and BXIII treat the liturgical sense of *tabernacle* as its normal sense, then Decoo's reference to Durand does not help to date BXIII.

to which I would now like to draw your attention. First of all we have the evidence deduced by a pupil of Professor De Poerck, Wilfried Decoo, in his *Mémoire de licence* of 1968-9³². Decoo observed in fr. 899 that individual letters had been added in the margins, apparently by an early owner. It is fairly clear that these letters are intended to mark passages of the Gospels, and Decoo surmised that they indicate lectionary passages for a given use³³. Unfortunately he did not succeed in identifying that use, which would have clinched his observation, but I can support his hypothesis in so far as several BHC manuscripts have indications of passages for reading, and some, notably Additional MS 15247 in the British Library, have written beside them the day for which they are appropriate. It is therefore possible to assert that BXIII and BHC manuscripts were used either for personal devotion or, just possibly in the case of the relatively small thirteenth-century BXIII manuscripts, for following the service as Books of Hours could be used. More importantly, it becomes reasonable to suggest, from the evidence of fr. 899, that personal devotion may have been one of the uses intended by the translators for BXIII.

Secondly, there is the evidence that some at least of the extant manuscripts were read attentively in so far as they have been annotated by an early owner, mostly to gloss individual words. One example is the Psalms in British Library, Harley MS 616, which have been so annotated in the fourteenth, probably early fourteenth, century. I am less convinced that this sort of annotation provides evidence for the intentions of the translators than in the case of marking lectionary passages, largely because annotation of this type occurs very infrequently, and seems to be most frequent in manuscripts which have been in England³⁴. Although the glosses are in French, this may suggest a purely linguistic motive for glossing the BXIII text.

Thirdly, the transmission of the Gospels text, as it has emerged from my studies in preparing a critical edition of the Gospels, shows several early families of manuscripts (all but two manuscripts having been produced by the end of the first quarter of the

³² W. Decoo, *mémoire* cited in note 2, pp. x-xvii.

³³ Other letters are used to indicate the Epistles, but in this respect fr. 899 is too badly mutilated to allow identification of the use (cf. the brief mention of these letters in Berger, pp. 111-2).

³⁴ London, British Library, Harley MS 616, Add. MS 15247, Add. MSS 40619-20.

fourteenth century). Each of these families clearly derives from a renewed consultation of the Vulgate; though the changes in the French are mostly quite small and have often been provoked by errors in the French model, their effect is cumulative and leaves no doubt as to the reality of at least four, and probably at least five, distinct recensions of the text. These recensions appear, from the approximate dates of the nineteen manuscripts involved, to have come into existence by 1300 or very shortly after. The existence of these recensions poses obvious problems to an editor, but for present purposes it is unnecessary to attempt to show which is the original recension. Rather it is enough to say that a text so often revised in such a relatively short space of time (perhaps between c. 1260 and c. 1300) is one in which its purchasers were clearly interested. It certainly means that repeated attempts were made to remove the results of scribal error, so that the text should be comprehensible. This implies some form of devotional reading, and to that extent confirms the evidence of the marking of lectionary passages in some manuscripts.

A comparable process of revision appears to have taken place in BH, where, as we have seen, there is a recension with and a recension without prefaces, and this purely formal difference is matched by textual revisions. The important point here is the fact that two recensions of the text appear to have originated in the not very long time between 1297 and the appearance of BHC in the period before 1314. Thus both BXIII and BH attest the existence of a body of readers who are keenly interested in having a comprehensible text of the Bible for their own reading.

Fourthly, there is the possible suggestion of Dominican inspiration if it can be shown, as I have already suggested, that the commentary of Hugues de Saint-Cher is a source of the Gospel glosses in BXIII.

Fifthly, the language of the majority of the earliest manuscripts of BXIII is Central French, which fact Berger noted only for fr. 899, and the remaining manuscripts come from diverse parts of France: Picardy, the East, possibly the West or even England³⁵. This distribution, which is not correlated with the various recensions I spoke of earlier, suggests to me that the translation was under-

³⁵ Respectively Paris, Bibl. Mazarine, MS 35; Paris, BN, fr. MS 12581; London, British Library, Add. MSS 40619-20. Cf. Berger, pp. 155-6 and Robson, pp. 446-7.

taken, as Berger thought, in Paris (and not in Picardy, which Mr. Robson did not wish to exclude).

Taken together, this indirect evidence suggests a group of translators, working for an unknown patron in Paris with the resources of the University available. Their intended audience will have been, at least potentially, any devout person who could afford to buy a manuscript. This very tentative formulation implies, perhaps, as Mr. Robson has suggested, that the translation is a stationer's venture. It may also imply that a more specific public, for example Dominican tertiaries³⁶, was intended, which would in turn imply that the Dominican order at least took an interest in devotional reading for their own 'illiterate' faithful, and may even have cooperated in the work of translation.

What is really needed, either to confirm or destroy what I have just said, is some clue as to the early ownership of the earliest BXIII manuscripts. Unfortunately this is precisely what we do not have. All our evidence on ownership shows that in the fourteenth and fifteenth centuries BHC manuscripts were owned by the wealthy and relatively wealthy royalty and aristocracy. The same manuscripts show that the textual interest of the late thirteenth century is dead. The creation of BHC stabilises the text, although some revisions, apparently by native wit at least as often as by recourse to the Vulgate, do occur in the fourteenth century. The really de luxe manuscripts, such as those written for Charles V or Jean Duc de Berry, are all BHC texts, the Berry group being textually particularly corrupt. The less luxurious manuscripts, which exist at all periods until the arrival of the printed book³⁷, include the majority of the thirteenth-century copies of BXIII. It seems likely that the first public of BXIII was not financially or socially particularly distinguished and may well have included devout bourgeois. An interest in the text such as these early readers displayed is not found again before the fifteenth century, when individual manuscripts show at times extensive revision of the by then traditional BHC text³⁸. Because these revisions only affect individual manuscripts, they are not worthy of the same consideration

³⁶ I owe this suggestion to Mr. M. B. Parkes; I am solely responsible for the use made of it.

³⁷ The BHC New Testament is published in c. 1477, and complete editions of BHC appear between c. 1498 and 1546.

³⁸ One of several examples is Paris, BN, fr. MSS 15370-1. See Berger, p. 355.

as the thirteenth-century recensions, but their existence does indicate the first movement towards the production of the more or less new translation of the Vulgate by Jacques Le Fèvre d'Étaples in the 1520's. A similar indication of renewed interest in the text comes from the sudden reappearance in the fifteenth century of BXIII and BH texts³⁹, which had not been copied for a century or more, side by side with the continued stream of BHC manuscripts.

By suggesting that BXIII may have been produced on the fringe of the University of Paris or of the Dominican order, I am inevitably raising the question which I have so far refrained from discussing, namely the attitude of the Church to vernacular Bibles in general and to BXIII in particular. I should like first of all to point out that the normal assumption made by scholars who have had to do with BXIII is that the work is perfectly orthodox and has nothing to do with heresy. This is in sharp contrast with the extant translations of the Bible in Occitan, where some manuscripts were certainly used by the Vaudois and another contains a Cathar ritual. It also contrasts with the situation in England, where the Wycliffite Bible owes its origin to the impulse of a heretical movement.

I do not have the time, nor in some respects the competence, to discuss fully this complicated question. However, it seems useful to remind ourselves that the letter of Innocent III on the heretics of Metz, which subsequently in contracted form entered the Decretals of Gregory IX and became one of the bases of canon law with respect to heretics⁴⁰, refers principally to the refusal to recognise the authority of the Church and to the practice of unauthorised persons holding meetings to expound doctrine. Translations of the Scriptures are relevant only in so far as they are used as a basis for rejecting the authority of the Church. They are not condemned as such.

It is clear, I think, that in times and places of struggle against heresy, this position can easily develop into a suspicion of translations as *prima facie* evidence of heresy, and translations used by heretical groups are obviously likely to be destroyed. Nevertheless, there is no reason to suppose that such suspicion of translations would exist

³⁹ E.g. respectively Philadelphia, Free Library, Widener MS 2 and Turin, Bibl. naz. univ., MS L. I. 1.

⁴⁰ Migne, PL CCXIV, cols. 695-8 (later *Decr. Greg. IX*, Lib. V, Tit. VII, C. 12 in A. Friedberg (ed.), *Corpus Juris Canonici*, Part 2 (Leipzig, 1881), cols. 784-7); cf. Migne, *loc. cit.*, cols. 698-9, 793-5.

where there was no question of heresy. Indeed, explaining the Scriptures to the laity is part of the Church's work, and translations, if controlled by the Church, could be a positive help in this. It is for this reason that I do not consider it entirely far-fetched to think of the Dominicans as a group with an interest in preaching the Gospel to the laity, and therefore one which might have had some connection with a project such as BXIII. It seems certain, at least, that only clerics could actually have carried out the translation at this date.

Even if the production of BXIII is to be regarded as merely a stationer's venture, it is likely to have been at least tolerated by the Church. Before saying that the Church condemned BXIII, it would be necessary to show either some explicit reference condemning it, or some heretical implication of the translation or its glosses, or that heretics had used some copies of the text. The last is the most likely evidence to be found, and I can say that, with one apparent exception, no extant manuscript of BXIII, BH or BHC has ever been owned by anyone suspected of heresy. The exception is a Vol. 1 of BHC (Vol. 2 being lost), now in the Bibliothèque Nationale in Paris, which has a partially erased ownership inscription in English, where the name John Cheyne can be made out. This would appear to be the first volume of the French Bible mentioned in the 1413 will of the Sir John Cheyne who was suspected of Lollard sympathies⁴¹. It shows both that an early fifteenth-century Englishman treated BHC as a Bible, and also that the only person suspected of heresy to own such a book is English, not French. I think it fair to conclude that we have no positive evidence to link any of the Bible translations we have discussed with heresy in France of *langue d'oïl*, which is where most of the manuscripts were produced and circulated. There seems therefore no reason to assert that the Church was ever hostile to them⁴².

⁴¹ Paris, BN, fr. MS 156; for the inscription see note 18. The will of Sir John Cheyne is in London, Lambeth Palace, Reg. Arundel (Cant.), ii, fol. 203^v. I know of this only from the copy of this will embodied in the 1415 will of his son Edward Cheyne (*The Register of Henry Chichele, Archbishop of Canterbury*, edited by E. F. Jacob, Vol. 2 (Oxford, 1938), p. 49), where the equivalent passage to the inscription reads: 'Item y wil and ordeyne that John Cheyne my sone and eir have... a bible in Frenssh of .ii. voloms'; cf. K. B. McFarlane, *Lancastrian Kings and Lollard Knights* (Oxford, 1972), p. 211.

⁴² For further material on the topics discussed in this paper, see my unpublished D. Phil. thesis: *A Critical Edition of the Four Gospels in the Thirteenth-Century Old French Translation of the Bible*, 2 vols. (Oxford, 1978).

CHRISTINE THOUZELLIER

L'EMPLOI DE LA BIBLE PAR LES CATHARES
(XIII^e s.)*

Vers la seconde moitié du XII^e siècle, la science des cathares en Écriture sainte apparaît dans les groupes de Rhénanie et du nord de la Loire, si l'on en croit Eckbert de Schönau¹ et l'historien anglais Raoul de Coggeshall². Elle s'étend rapidement chez leurs émules du Languedoc, établis dans le triangle : Albi, Toulouse, Carcassonne, et ceux de Lombardie.

* * *

En Languedoc, cette compétence scripturaire se manifeste dans les controverses que les dualistes soulèvent avec les Vaudois qui ont été leurs premiers interlocuteurs valables. Les deux partis se combattent à l'aide de versets bibliques, comme en témoignent

* Sigles et abréviations :

Antiheresis = Durand de Huesca, *Liber antiheresis*, édité par K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, II, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 37 (Berlin, 1967).

CF = Ch. Thouzellier, *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII^e siècle*, Cahiers de Fanjeaux, 3 (Toulouse, 1968), p. 42-57.

CM = Durand de Huesca, *Liber contra Manicheos*, édité par Ch. Thouzellier, *Une Somme anticathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Spicilegium sacrum Lovaniense — Études et documents, 32 (Louvain, 1964).

Catharisme = Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Série 'Recherches', 27 (Paris, 1966; 2^e édition 1969).

Hérésie = Ch. Thouzellier, *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois, Storia e Letteratura*, 116 (Roma, 1969).

Liber = *Livre des deux principes*, édité par Ch. Thouzellier, Sources chrétiennes, 198 (Paris, 1973).

Traité cathare = Ch. Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le 'Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 37 (Louvain, 1961).

¹ Eckbert de Schönau, *Sermones*, Prologue, PL 195, 13-14 : 'muniti sunt verbis sacrae Scripturae'. CF, p. 42 et 55.

² Raoul de Coggeshall, *Chronicon*, édité par J. Stevenson, Rer. brit. medii aevi, 66 (London, 1875), p. 123 : 'Ad omnes siquidem auctoritates et historias tam Veteris quam Novi Testamenti quae ei objiciebantur, tam facile tam memoriter respondebat, tamquam omnium Scripturarum notitiam esset adeptus'. CF, p. 42-43 et 55.

d'abord le rapport que Durand de Huesca, disciple de Valdès, a dressé de ces polémiques dans le *Liber Antiheresis*, rédigé vers 1190³, puis dans le Traité cathare anonyme⁴, que le vaudois converti, devenu fondateur des ‘Pauvres de Lyon’, transmet dans son *Contra Manicheos*⁵. Il intègre en effet dans sa composition un opuscule où ses adversaires ont, en dix-neuf chapitres, résumé vers 1220 les grands thèmes exposés trente ans plus tôt.

La technique d'argumentation demeure semblable dans les deux cas : les cathares formulent leur opinion d'après un verset de l'Écriture et soutiennent ensuite la discussion à coup d'énoncés bibliques, ou listes d'autorités, sur un point doctrinal⁶. Les hérésiarques étendent leur nomenclature sur une gamme bien plus variée que celle des hésiologues de l'époque, tels Pseudo-Bonacursus et Alain de Lille, qui ne tiennent pas compte de l'Ancien Testament. Les dualistes semblent imiter les disciples de Valdès, fervents lecteurs de la Bible entière et qui, en matière de controverses, paraissent précéder les polémistes orthodoxes. A quelques variantes près, dont l'étude permet de déceler les codex bibliques utilisés, les cathares citent exactement leurs textes, seule l'interprétation, orientée dans le sens de leur doctrine dévie de l'orthodoxie. Durand de Huesca appelle les dualistes des *perversores scripturarum*⁷. Et l'on s'explique pourquoi, après le traité de paix qui termine la croisade albigeoise, en 1229, le concile de Toulouse (c. 14) interdit à tout laïc de détenir les livres de l'Écriture sainte : Ancien et Nouveau Testament, sauf le Psautier, le Bréviaire, les Heures de la Vierge, prières tolérées uniquement en latin mais pas en roman⁸.

A l'encontre des critiques formulées par le maître parisien Alain de Lille⁹, les cathares de la fin du XII^e siècle ne rejettent pas l'Ancien Testament comme les Bogomiles bulgares qui, selon Cosmas le Prêtre vers 972, répudient l'ensemble des Anciennes Écritures¹⁰.

³ *Liber Antiheresis*, voir sigles et abréviations.

⁴ *Traité cathare anonyme*, voir sigles et abréviations.

⁵ *Liber contra Manicheos*, voir sigles et abréviations.

⁶ *Catharisme*, p. 380-381.

⁷ *Antiheresis*, p. 116. *Hérésie*, p. 97, n. 27.

⁸ J. B. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tome 23 (Venise, 1779), p. 197, c. 14. C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, V, 2 (Paris, 1913), p. 1498.

⁹ Alain de Lille, *Summa quadripartita (De fide catholica contra hereticos)*, PL 210, 341-342A. Voir *Catharisme*, p. 87.

¹⁰ H. Ch. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Institut d'Etudes slaves, 21 (Paris, 1945), p. 68-69, 168-170.

A cet effet, il est intéressant d'établir des comparaisons entre les premières sources cathares. Ainsi, le Pentateuque n'est pas étranger aux antagonistes de Durand de Huesca dans l'*Antiheresis*. Ils accusent Abraham de mensonge au nom de Genèse 12, 10-20, réprouvent la peine du talion inscrite dans la Loi (Exode 21, 24; Lévit. 24, 20; Deut. 19, 21)¹¹. Au contraire, à l'exemple des Bogomiles byzantins, l'auteur du Traité anonyme ne s'inspire ni du Pentateuque, ni des livres historiques mais, comme ses devanciers, adopte les livres poétiques (sauf les Proverbes et le Cantique), les grands prophètes et le Nouveau Testament. Sur un total approximatif de cent cinquante-sept citations, soixante-deux proviennent des Anciennes Écritures et quatre-vingt-quinze des Nouvelles : soit le rapport de un tiers à deux tiers¹². Il est à remarquer que, à trente ans d'intervalle et pour un thème donné, les dualistes n'invoquent pas toujours les mêmes versets bibliques tout en puisant aux mêmes Livres. La multiplicité des textes à leur disposition leur permet cette diversité qui prouve, on l'a vu, leur connaissance scripturaire générale jadis signalée par Eckbert de Schönau et Raoul de Coggeshall¹³.

* * *

L'*Antiheresis* est un rapport pris sur le vif entre vaudois et cathares; le Traité cathare anonyme n'est pas un écrit dogmatique. Sommaire net et précis des articles principaux de la doctrine dualiste, il se contente de justifier l'axiome par des citations exactes, mais d'interprétation douteuse. Sous un monothéisme expressément formulé au premier chapitre, selon Isaïe 48, 12-13 : 'Ego primus Ego novissimus... C'est moi le premier, c'est aussi moi le dernier, ma main a fondé la terre et ma droite a étendu les cieux', l'auteur dissimule un dualisme absolu, apparent au chapitre II¹⁴ et qui, subrepticement, émane tout au long d'une série de chaînes d'autorités. Comme ceux de 1190, les Albigeois de 1220 entendent prouver la double création. Avec Isaïe 65, 17; 66, 22, ils attestent un ciel nouveau, une terre nouvelle¹⁵; selon David (Ps. 144, 13^a); 92, 1; 26, 13; 141, 6; 142, 10; 23, 1; 136, 4^b); 18, 2 et 113, 16^c) ils exaltent la Terre glorieuse,

¹¹ *Antiheresis*, p. 183, 190. *Hérésie*, p. 140, 145, 149.

¹² *Traité cathare*, voir le tableau, p. 114¹ et p. 50. Puech-Vaillant, p. 170-172.

¹³ Cf. *supra*, notes 1 et 2.

¹⁴ *Traité cathare*, chap. 1, 2, p. 87-89.

¹⁵ *Antiheresis*, p. 149. *Hérésie*, p. 109.

cour suprême du Dieu bon, d'où ils ont été rejetés sur une terre étrangère¹⁶. S'inspirant de Job (28, 6^a), ils célèbrent ce lieu aux roches de saphir, au sable d'or, d'où sont tombés les anges fautifs; expriment leurs regrets d'un passé heureux (29, 2^b) et déplorent la fuite des temps (7, 6^c)¹⁷.

Ils connaissent les Sapientiaux. D'après l'Ecclésiaste, ils confirment l'existence de deux mondes, s'affligen de la vanité et de l'affliction de ce siècle (1, 14; 1, 2) qui retournera au néant (3, 19-20), face à la splendeur et à l'immuabilité de l'empire céleste (3, 11, 14)¹⁸. Ils reconnaissent la bonté de Dieu, incapable, selon la Sagesse (11, 25), de haïr son œuvre et, par suite, de créer son ennemi le diable; visant la dualité absolue, universelle, ils proclament au nom de Jésus-Sirach que tout est double : *unum contra unum* (42, 25)¹⁹.

On a vu la faveur dont Isaïe jouissait auprès des cathares désireux de glorifier le Dieu créateur du monde des vivants, supérieur et invisible (65, 18-66, 2)^{a1} où le soleil brille toujours et où la lune ne décline pas (60, 20)^{b1}²⁰. D'autres prophètes leur sont familiers. Ce créateur, disent-ils, se plaint par Jérémie (5, 19) de l'abandon de son peuple qui préfère servir un dieu étranger et les idoles²¹. Son empire a subi l'invasion satanique que décrit le prophète Ézéchiel par l'irruption armée des princes Assur, Mosach et Tubal précipités dans les fosses profondes devenues leurs tombeaux pour avoir semé la terreur sur la Terre des vivants (32, 22-24, 26-27, 30-32)²². Or ce royaume est celui du Christ à qui, selon Daniel (7, 14) fut donné le pouvoir, la domination éternelle et le règne qui ne sera jamais corrompu²³.

Si grande que soit pour les dualistes languedociens l'importance des Psaumes, d'Isaïe, des grands prophètes et de quelques livres poétiques, néanmoins leur canon scripturaire repose aux deux-tiers sur le Nouveau Testament.

Des Synoptiques, Matthieu a leur préférence. Dès 1190, ces fervents dualistes croient, sans précision scripturaire, à l'invasion

¹⁶ *Traité cathare*, ^{a1} p. 93; ^{b1} p. 105-106; ^{c1} p. 111.

¹⁷ *Traité cathare*, ^{a1} p. 106-107; ^{b1} p. 98; ^{c1} p. 97; voir *Catharisme*, p. 385-386.

¹⁸ *Traité cathare*, p. 99, 102. *Antiheresis*, p. 156. *Hérésie*, p. 113-114.

¹⁹ *Traité cathare*, p. 99, 102.

²⁰ ^{a1} *Antiheresis*, p. 149-150. *Hérésie*, p. 109; cf. *supra*, notes 14 et 15; ^{b1} *Traité cathare*, p. 94.

²¹ *Antiheresis*, p. 118. *Hérésie*, p. 98. *Traité cathare*, p. 108. *Catharisme*, p. 384.

²² *Traité cathare*, p. 107.

²³ *Traité cathare*, p. 93.

du Prince des ténèbres dans la curie du Père céleste²⁴. Matthieu (13, 18-19)^{a)} montre que le malin enlève la parole divine chez ceux qui l'entendent et ne la comprennent pas. Ces malheureux deviennent les brebis perdues (*oves*)^{b)} de la maison d'Israël (15, 24)²⁵. En 1220, plus avertis, les cathares adoptent complètement la parabole du semeur (13, 24, 37-39). Dans le champ du Seigneur où poussait le bon grain, c'est-à-dire les enfants de Dieu, le diable est venu semer l'ivraie, ses propres fils. Le commentateur évoque ainsi l'intrusion du dieu mauvais dans l'empire de son rival pour séduire les bons anges que, vaincu, il entraîne dans sa chute. C'est l'origine à la fois du drame cosmique, bataille gigantesque qui ébranla l'empyrée, et de la tragédie humaine : l'homme est un esprit déchu incorporé par Satan. Au cours de la polémique albigeoise, Durand de Huesca dépiste, un des premiers, l'argument du Semeur inconnu jusqu'ici des hérésiologues catholiques²⁶. Pour ses adversaires, la Terre promise aux doux (Mt. 5, 4) est celle de l'univers supraterrestre, siège du Père (6, 9)²⁷.

Les cathares languedociens omettent Marc qui, reflet de Matthieu, insiste sur le caractère humain du Christ, contraire au docétisme et pour qui les mouvements ultérieurs de libre pensée auront aussi de l'aversion. D'ailleurs, les hérésiologues du temps le citent à peine (Bonacursus, Alain de Lille, Prévostin, les Sommes d'autorités)²⁸. Luc (20, 34-35) leur fournit le prétexte d'assurer l'existence d'un autre monde où les hommes ne se marient point^{a)}; la double origine humaine, spirituelle et matérielle, due à deux créateurs (11, 39-40)^{b)} et la venue du Fils de l'homme (9, 5-6; 19, 10)^{c)} pour querir les esprits déchus²⁹.

L'apôtre Jean a leur préférence, d'autant que ses arguments leur paraissent irrécusables, quand l'évangéliste veut vaincre l'incrédulité des païens (20, 30-31). A travers Jean ils attestent, spécialement au chapitre X de leur Traité, la concurrence foncière des deux principes dans la rivalité des deux siècles, l'existence du mal en ce monde rempli de vices, créé par le dieu mauvais, *peccatum dicitur* (7, 7;

²⁴ *Antiheresis*, p. 236. *Hérésie*, p. 176 : 'Et ipsum dicunt esse ingressum curiam patris celestis ad decipiendos angelos'.

²⁵ ^{a)} *Antiheresis*, p. 125. *Hérésie*, p. 169 et 121; ^{b)} *Antiheresis*, p. 122. *Hérésie*, p. 166 et 119.

²⁶ *Traité cathare*, p. 96 et 77. CM, p. 166-167.

²⁷ *Traité cathare*, p. 106, 109.

²⁸ *Catharisme*, p. 396 et n. 124.

²⁹ *Traité cathare*, ^{a)} p. 90; ^{b)} p. 96 et 79; ^{c)} p. 112.

3, 19-20; 1, 9; 8, 34), monde des ténèbres opposé à celui de la Lumière³⁰. Le chapitre IV est presque une accumulation de bribes johanniques pour justifier ce règne que le Père n'a pas connu (17, 25) auquel il n'appartient pas (17, 16) et dont les fils sont nés 'du sang, de la volonté charnelle et de la volupté (1, 13)'³¹.

Surtout, la péricope de Jean 1, 3-4, constitue le fondement de leur doctrine, d'abord dès 1190, pour rejeter le Logos : 'Omnia per ipsum facta sunt, id est contra ipsum'. Ils traduisent *per* par *contra*, ce que réfute le vaudois, Durand de Huesca, par simple procédé didactique³². En 1220, les dualistes reprennent cette interprétation : ils refusent au Logos la divinité, le pouvoir créateur et nient le dogme trinitaire alors que le vaudois converti démontre la toute puissance de la Trinité unique, source créatrice et maîtresse de l'univers. Loin d'exprimer l'opposition (*contra*), *per* signifie la *comitantiam et causam efficientem*³³.

Avec la suite du verset '*sine ipso factum est nichil*', où l'apôtre juxtapose par antinomie les deux termes *omnia* — *nichil*, les Albigeois expriment le concept d'universalisme et en déduisent l'existence de deux infinis : *Omnia* bien universel, *Nichil* ou rien, monde corrompu. Actuellement, cédant aux goûts du jour, certains déforment l'authentique croyance dualiste et traduisent *Nichil* par le Néant. Dans une polémique récente³⁴, nous avons démontré la futilité de ces prétentions pseudo-scientifiques, qui faussent la pensée des Cathares pour qui *Nichil* égale (=) rien ou nul, sans valeur, œuvre non d'un bon mais d'un mauvais créateur. Bien mieux, le Néant n'est pas une notion biblique et l'hérétique, pétri d'Écriture, hostile à l'idée du Néant pris comme entité, renforce sa position, à l'appui de textes pauliniens, comme on le verra plus loin³⁵.

Il n'est pas jusqu'à la ponctuation du verset 3-4, qui ne les mette en suspicion. Durand de Huesca remarque avec raison qu'ils coupent la phrase après *nichil*, usage établi depuis le IV^e siècle avec Augustin et reportent la suite au verset 4 en séparant '*quod factum est in ipso*' de '*vita erat*', leçon manichéenne incriminée

³⁰ *Traité cathare*, p. 98.

³¹ *Traité cathare*, p. 91 et 96.

³² *Antiheresis*, p. 209-210. *Hérésie*, p. 105.

³³ CM, p. 130-131. *Catharisme*, p. 403.

³⁴ Ch. Thouzellier, 'Les cathares languedociens et le "Nichil" (Jean 1,3)', *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 (1969), p. 128-138. *Idem*, 'Controverse médiévale en Languedoc relative au sens du mot "Nichil"', *Annales du Midi*, 82 (1970), p. 321-341.

³⁵ Cf. *infra*, note 41.

par l'évêque d'Hippone³⁶. Le sens devient soit : la vie était avant d'être en Dieu; soit : ce qui a été fait en lui était la vie, c'est-à-dire vivait avant qu'il fut fait : dans les deux cas l'erreur manifeste pose le problème de la préexistence ou non en Dieu du monde incréé. Pour les Cathares, le monde est antérieur au Logos; ainsi ponctué, le verset 4 exprime l'antériorité du monde sensible qui vit en dehors de Dieu : argument fondamental qui renforce la doctrine des deux règnes. Véritable 'virus' du catharisme, Jean reste le pylone sur lequel s'édifie le système dualiste : négation du Verbe et de la Trinité, coexistence des deux mondes du Bien et du Mal, irrémédiablement hostiles l'un à l'autre et que traduit le contraste entre la Lumière et les Ténèbres.

Œuvre de Luc, les Actes des Apôtres fournissent d'abord peu d'éléments aux Cathares, si ce n'est pour camoufler leur dualisme sous un monothéisme apparent (14, 15; 4, 24; 17, 24)³⁷. Ils s'adressent plutôt aux principales épîtres de Paul. Notamment à Romains 1, 20, pour célébrer la gloire du monde supérieur^{a)}; 12, 2 ne pas se conformer au siècle présent^{b)}; nier le libre arbitre qu'annule l'inaffable prescience de Dieu déterminée par la prédestination 8, 29-30^{c)}³⁸.

A leur avis, selon I Cor. 2, 6-8, 9^{a)}, la véritable *Sapientia* n'est pas de ce monde, elle n'appartient qu'à Dieu qui l'a préparée pour ceux qu'il aime; I Cor. 15, 50^{b)}, la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume³⁹. Tous ressusciteront mais 'nous ne serons pas tous changés' (I, 15, 51, 52): certains périront sous les coups de l'Exterminateur (I, 10, 10)⁴⁰. Enfin, complétant l'argument de Jean 1, 3 les dualistes définissent *Nichil* par *rien*, c'est-à-dire le monde mauvais, parce que dépourvu de charité (I Cor. 13, 2) : 'quand j'aurais le don de prophétie, connaîtrais tous les mystères, aurais toute la foi pour transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité *nichil sum'*⁴¹.

Galates 1, 3-4 nous rappelle la corruption de ce monde, alors qu'au-dessus, rayonne la Jérusalem libre, notre mère (4, 26)⁴². Paul blâme les Éphésiens (2, 1-2) de vivre dans le péché dont ils meurent; il leur recommande de se conduire en hommes sages,

³⁶ *Traité cathare*, p. 101-102, 104. CM, p. 233-234. *Catharisme*, p. 404-405.

³⁷ *Traité cathare*, p. 88.

³⁸ *Traité cathare*, ^{a)} p. 104; ^{b)} p. 90. ^{c)} CM, p. 327, 26-30.

³⁹ *Traité cathare*, ^{a)} p. 90 et 95; ^{b)} p. 93.

⁴⁰ *Traité cathare*, p. 111 et 110.

⁴¹ *Traité cathare*, p. 102; cf. *supra*, note 35.

⁴² *Traité cathare*, p. 90 et 94.

de racheter le temps, parce que les jours sont mauvais (5, 15-16) et qu'il faut résister au mal (6, 13)⁴³. En les mêmes termes, il s'adresse aux Philippiens, car Dieu opère en eux (2, 13) et il avoue avoir lui-même précédemment agi au préjudice du Christ (3, 8)⁴⁴.

Avec Colossiens I, 16-17 et 19-20, les Cathares adoptent les formules néo-testamentaires du plérôme et, par l'hymne christologique, célèbrent le monde supérieur objet de leur croyance. A *Nichil*, ou rien, ils opposent *Omnia*, ou Bien total, composé de tous les esprits célestes créés dans la plénitude divine du Christ qui a tout réconcilié par le sang de sa croix. Ils transposent ainsi dans une sphère imaginaire le rôle universel que Paul assigne au Christ dans la création⁴⁵.

L'essentiel est, pour eux, de prouver leur foi, substance de leur espérance, conviction de l'invisible (Hébr. 11, 1)^{a1}, car le Christ, grand prêtre (*Assistens pontifex*) des biens futurs, a, dans sa transcendance, pénétré dans un tabernacle parfait, s'est incarné dans un monde supérieur (Hébr. 9, 11-12)^{b1}. Le Père l'a constitué héritier universel (1, 10)^{c1} et, par lui, a créé le monde^{d1}⁴⁶.

A travers les Épîtres canoniques, les dualistes expliquent la haine du siècle contre Dieu (Jac. 4, 4)^{a1}, l'attente de l'ère eschatologique, que Pierre prévoit comme libération des esprits incorporés retournant vers 'des cieux nouveaux, la terre nouvelle' : empire céleste où réside la justice (II Pierre 3, 13)^{b1}, tandis que les cieux et terres présents réservés aux flammes du dernier jugement périront avec les impies (II, 3, 5-7; 10-12)^{c1}. Car pour le Seigneur un jour est comme mille ans, mille ans comme un jour (II, 3, 8)^{d1}⁴⁷.

La première Épître johannique achève de consolider la position du cathare, qui redouble d'arguments pour certifier la malignité de ce monde, à ne pas aimer parce que rempli de concupiscence (I, 2, 15-16). Plongé dans le mal (5, 19) ce siècle hait les enfants de Dieu (3, 13) qu'il ne connaît pas (3, 1)⁴⁸.

Comme les Actes, l'Apocalypse sert d'abord aux Cathares languedociens de 1220 pour déguiser leur doctrine en pseudo-monothéisme (14, 7; 4, 11; 3, 14)^{a1}. Ils exaltent ensuite l'éblouissante vision de

⁴³ *Traité cathare*, p. 90 et 97.

⁴⁴ *Traité cathare*, p. 99 et 102.

⁴⁵ *Traité cathare*, p. 103-104 et 101. *Catharisme*, p. 416.

⁴⁶ *Traité cathare*, ^{a1} p. 89; ^{b1} p. 100; ^{c1} p. 105.

⁴⁷ *Traité cathare*, ^{a1} p. 91; ^{b1} p. 94; ^{c1} p. 100, 109-110; ^{d1} p. 98.

⁴⁸ *Traité cathare*, p. 91-92.

la Jérusalem nouvelle (21, 1, 2), d'or pur semblable au cristal (21, 18). Au milieu de cet éden somptueux, coule un fleuve d'eau vive qui jaillit cristallin, resplendissant, du trône de Dieu et de l'Agneau. Sur ses deux rives, pousse l'arbre de vie qui fleurit et porte des fruits douze mois par an (2, 7; 22, 1-2)^{b)}⁴⁹.

Ainsi, à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, les Albigeois fondent sur les deux Testaments, Ancien et Nouveau, l'essentiel de leur doctrine : existence de deux mondes créés par deux principes antagonistes, l'expulsion hors de l'empire céleste des anges fautifs, incorporés par Satan sur cette terre de misère et que traduit le drame humain. Cas douloureux qui pose le problème du mal, imputable non au Dieu bon dont la responsabilité est dégagée, mais au Dieu mauvais, Créateur de ce monde.

* * *

Une troisième source, le *Livre des deux principes* (= *Liber*), source authentiquement cathare, bien plus importante que les précédentes, peut encore nous éclairer sur l'emploi de la Bible par la secte.

Nous sommes déjà au milieu du XIII^e siècle, cette fois en Lombardie, où les polémiques entre sectaires ont provoqué le schisme de Jean de Lugio qui, en 1230, se sépare de son évêque Belesanza de Vérone, trop absolu dans sa doctrine. Un disciple de Jean a réuni les éléments épars de la controverse, tout à fait différente des débats antérieurs⁵⁰.

Comme son confrère languedocien, le dualiste lombard tient essentiellement à prouver la dualité foncière de l'univers, visible et invisible, œuvre des deux principes antagonistes. Mais il s'appuie en premier sur la négation du libre arbitre, qui justifie l'impossibilité pour les esprits célestes de ne pas pécher vu que, de toute éternité, Dieu connaissait déjà leur défaillance. Ce Dieu bon, saint, juste ne peut être la cause et le principe de tout mal, imputable à un dieu pernicieux *caput et causa omnis mali*⁵¹.

Alors que le languedocien, en un schéma très court et rudimentaire, s'en tenait aux thèmes formulés à l'appui de la Bible, le lombard, bien plus érudit, révèle la pratique d'une discipline

⁴⁹ *Traité cathare*, ^{a)} p. 88-89; ^{b)} p. 94.

⁵⁰ Voir notre édition : *Liber*, p. 36-37.

⁵¹ *Liber*, p. 172-174.

scolastique éprouvée, tant par le fond que par la forme qui s'améliore au fur et à mesure de la composition. C'est le procédé didactique du *pro*, *contra* et *solutio*, pratiqué par les canonistes du XI^e siècle, illustré par Abélard (*Sic et Non*), perfectionné par les théologiens en *questio*, *prepositio*, *responsio*, *reprobatio*, devenu la règle des universitaires et de tout controversiste⁵². Le lombard ne se fait pas faute d'en user, il discute avec force arguments scripturaires et fonde ses données sur des raisons (*rationes*), qui tiennent lieu d'*auctoritates*. Ces chaînes d'autorités constituent la trame de toutes les différentes parties du volume et foisonnent au dernier chapitre du *De persecutionibus*, qui en est exclusivement tissé.

Le *Livre des deux principes* présente un très large éventail biblique, dans le rapport de un tiers pour l'Ancien Testament et deux tiers pour le Nouveau. Il comprend le *Pentateuque* en entier, tous les livres historiques sauf Josué, Ruth, Judith; tous les livres poétiques, à l'exception du Cantique; les grands prophètes et la moitié des petits (six): Joël, Amos, Michée, Habacuc, Sophonie, Malachie. D'autre part, il réfère à tous les livres néo-testamentaires: seules manquent la courte épître de Paul à Philémon et la troisième de Jean⁵³.

Si l'on établit les comparaisons entre les citations des deux hérésiarques languedocien et lombard, on constate plutôt la rareté des similitudes, malgré la faiblesse numérique du premier et la force de l'autre. Dans l'Ancien Testament, à titre d'exemple: sur dix-huit citations des Psaumes mentionnées par le languedocien et plus d'une cinquantaine par le lombard, seules trois sont semblables et se rapportent exclusivement à l'état céleste: 26, 13; 142, 10; 18, 2⁵⁴. Pour l'Ecclésiaste, les cinq du premier sont en totalité parmi les douze du second et ont trait aux signes universels manifestant les uns le Bien (3, 11; 3, 14), les autres le mal (1, 14; 3, 19-20; 1, 2)⁵⁵. Aucun des trois versets de la Sagesse mentionnés par le Traité anonyme n'est parallèle aux quinze du *Liber* italien. A considérer Sirach: deux des sept du premier (39, 21; 18, 1) se

⁵² *Liber*, p. 42.

⁵³ *Liber*, voir l'*Index scripturaire*, p. 475-485.

⁵⁴ Ps. 26, 13; 142, 10: *Traité cathare*, p. 106 et *Liber*, p. 300; — Ps. 18, 2: *Traité cathare*, p. 112 et *Liber*, p. 298.

⁵⁵ Eccl. 3, 11; 3, 14: *Traité cathare*, p. 99 et *Liber*, p. 250, 268 et 278; — Eccl. 1, 14; 3, 19-20; 1, 2: *Traité cathare*, p. 99, 102 et *Liber*, p. 280.

retrouvent parmi les vingt-cinq du second et louent l'excellence des œuvres du Seigneur qui a tout créé⁵⁶.

Malgré la faveur d'Isaïe auprès des Cathares, seuls deux versets du prophète (45, 8; 1, 2) considérant la bonne création apparaissent dans les deux œuvres, qui en renferment respectivement quinze et vingt et un⁵⁷. De Jérémie, la plainte d'abandon pour servir un dieu étranger leur est commune (5, 19)⁵⁸ et aucune similitude n'existe ni pour Ézéchiel, sur les dix références de chacun, ni pour Daniel.

Abordons le Nouveau Testament : Matthieu nous intéresse en premier lieu. Des seize rappels à l'évangéliste du languedocien et une soixantaine du lombard, apparaît uniquement dans les deux traités la parabole du semeur. L'anonyme lui consacre tout un chapitre de commentaires avec d'autres citations bibliques, pour justifier, on l'a vu, l'invasion du champ du Seigneur par son ennemi qui y sème l'ivraie, c'est-à-dire ses propres fils. Le *Liber* la cite pour attribuer la cause du mal au principe mauvais, sans allusion formelle au drame cosmique⁵⁹. Tous deux utilisent 11, 27, amputé par le premier, mais que le second transmet complètement pour expliquer le service dû à Dieu⁶⁰.

L'apôtre Jean réunit davantage leur consensus avec sept citations communes sur dix-huit du premier et trente du second. Toutes réfèrent à la haine du monde mauvais contre le monde supérieur du Dieu bon (1, 9; 14, 30)⁶¹, aversion qui se manifeste dans les signes universels opposés les uns aux autres (12, 32)⁶². Certaines figurent d'ailleurs dans le *De Persecutionibus* du *Liber* (7, 7; 15, 19; 17, 14)⁶³.

Bien que Jean 1, 3 apparaisse chez les deux cathares⁶⁴, le lombard n'aborde pas le problème du sens *Nichil*, cher au languedocien. Il concentre son intérêt sur le terme *Omnia*, qui représente chez ses adversaires, notamment les *Garatenses*, l'universalité de la bonne création.

⁵⁶ Sir. 39, 21 ; 18, 1 : *Traité cathare*, p. 99, 103 ; *Liber*, p. 250 et 230.

⁵⁷ Is. 45, 8 ; 1, 2 : *Traité cathare*, p. 108, 109 ; *Liber*, p. 242, 298.

⁵⁸ Jér. 5, 19 : *Traité cathare*, p. 108 ; *Liber*, p. 322.

⁵⁹ Matth. 13, 24, 39 : *Traité cathare*, p. 96 ; *Liber*, p. 200 et 330 ; cf. *supra*, note 26.

⁶⁰ Matth. 11, 27 : *Traité cathare*, p. 101 ; *Liber*, p. 196.

⁶¹ Jn. 1, 9 ; 14, 30 : *Traité cathare*, p. 98 et 91 ; *Liber*, p. 254, 326.

⁶² Jn. 12, 32 : *Traité cathare*, p. 101 ; *Liber*, p. 290.

⁶³ Jn. 7, 7 ; 15, 19 ; 17, 14 : *Traité cathare*, p. 98, 91-92 ; *Liber*, p. 420, 422, 438.

⁶⁴ Jn. 1, 3 : *Traité cathare*, p. 101-102, 104 ; *Liber*, p. 232, 372.

Avec les Actes, les deux auteurs se rencontrent pour exposer dans le même sens, mais en le critiquant, le monothéisme de leurs interlocuteurs (4, 24; 17, 24)⁶⁵, tandis qu'aucune analogie ne les réunit pour les premières épîtres de Paul : Rom. Cor. Gal. A Éphésiens 5, 5 et 6, 13, ils s'accordent pour mettre leurs partisans en garde contre la fornication, la luxure, l'esprit mauvais⁶⁶, et à Philippiens 2, 13 et 3, 8, pour montrer que le Dieu bon opère en ceux qui le servent et qui, à l'exemple de Paul, doivent préférer le Christ aux avantages du monde⁶⁷. Et que dire de leur entente pour magnifier le plérôme, attribué au Christ dans le monde supérieur. Au milieu d'une vingtaine d'autres, le lombard reprend, avec les mêmes variantes, les versets de Col. 16-17, 19-20, cités par son confrère anonyme⁶⁸. L'unique rappel commun de Hébreux 3, 4, sur six du languedocien et une vingtaine de l'autre à cette épître, vise, dans les deux cas, à discréder l'argument monothéiste du Dieu créateur⁶⁹.

Avec les Épîtres canoniques, la similitude des emprunts s'amenuise, malgré parfois leur égalité. Le seul Jacques 4, 4 du premier⁷⁰, relatif à l'aversion des deux siècles, reste sans écho chez son partenaire qui, semblable à son prédécesseur, décrit selon II Pierre 3, 7, 10, 11 l'anéantissement par le feu du siècle actuel⁷¹. Les deux auteurs se réclament également six à huit fois de I Jean, mais ne concordent que pour montrer la perversité dangereuse de ce monde, rempli de haine envers les enfants de Dieu⁷².

L'Apocalypse enfin leur permet d'affirmer, par la voix de leurs contradicteurs, un monothéisme qu'ils se proposent ensuite de refuter (14, 7; 4, 11)⁷³. Un aveu de juin 1305 fait simplement allusion au livre scellé remis à l'Agneau (Apoc. 5, 1), d'après la prédication d'un hérésiarque. A parcourir les nombreux volumes de la collection Doat, on n'aperçoit que de rares références scripturaires données par les inculpés devant les tribunaux d'Inquisi-

⁶⁵ Act. 4,24; 17,24 : *Traité cathare*, p. 88; *Liber*, p. 232, 372, 426.

⁶⁶ Éph. 5,5; 6,13 : *Traité cathare*, p. 93, 97; *Liber*, p. 340, 320.

⁶⁷ Phil. 2,13; 3,8 : *Traité cathare*, p. 99, 102; *Liber*, p. 194, 276, 282.

⁶⁸ Col. 1,16,17; 19,20 : *Traité cathare*, p. 103-104; 101; *Liber*, p. 270, 272, 290 et p. 133, n. 87.

⁶⁹ Hébr. 3,4 : *Traité cathare*, p. 103; *Liber*, p. 230, 374.

⁷⁰ Jac. 4,4 : *Traité cathare*, p. 91.

⁷¹ II Pierre 3,7,10-11 : *Traité cathare*, p. 100, 109-110; *Liber*, p. 250, 252.

⁷² I Jn. 2,15,16; 3,13,14 : *Traité cathare*, p. 91, 95; 92; *Liber*, p. 282, 438.

⁷³ Apoc. 14,7; 4,11 : *Traité cathare*, p. 88; *Liber*, p. 374; 230.

tion, en vue de justifier leurs croyances. Le fait s'explique par l'interdiction prononcée, depuis près d'un siècle, contre la lecture de la Bible. C'est pourquoi, devant expliquer l'utilisation des Écritures par les Cathares, on s'en est tenu ici essentiellement aux traités hérétiques, où l'on ne trouve aucun indice révélateur de Apoc. 5, 1⁷⁴.

L'intérêt de ces comparaisons entre deux œuvres d'origine dualiste et à une vingtaine d'années d'intervalle, en deux régions différentes, Languedoc et Lombardie, réside en ce fait révélateur que, malgré les interdictions de Rome, la lecture intense de la Bible ne s'est pas ralenti chez les hérétiques.

* * *

L'exposé du disciple de Jean de Lugio, différent du précédent, ne permet guère de sérier les livres testamentaires, en fonction des croyances principales. 'Je défends ma foi', écrit l'auteur, par le témoignage de la Loi, des prophètes et du Nouveau Testament⁷⁵. A vrai dire il s'appuie sur la Bible entière. On a déjà vu qu'il ne s'attache guère à la parabole du semeur (Mtth. 13, 24) qui fournit le thème de l'invasion du ciel par le mauvais principe⁷⁶. Il traite amplement de *omnia* et des autres signes universels *cuncta, universa*, pour justifier que ces expressions s'appliquent à la fois aux deux universalités rivales du bien et du mal⁷⁷. Il ne s'attarde pas à leur contraire, le *Nichil*, mais explique le terme en fonction de la création *ex nichilo*.

Ici, l'auteur expose une théorie toute nouvelle : créer c'est ajouter à du pré-existant, à partir d'une matière *preiacente* et non produite *ex-nihilo*. 'A travers les Écritures, dit-il, créer se perçoit de trois manières : d'abord, Dieu surajoute quelque chose aux essences de ceux qui étaient très bons; secundo, Dieu surajoute aux essences de ceux qui étaient mauvais pour les amener à de bonnes œuvres; tertio, Dieu tolère les agissements du malin et sa fourberie qui, finalement, tournent à l'avantage du Créateur et au préjudice

⁷⁴ Doat 34, fol. 96'; cf. R. Manselli, 'Per la storia della fide albigese nel secolo XIV : quattro documenti dell'Inquisizione di Carcassona', dans *Studi sul medioevo Cristiano offerti a Raffaello Morgagni*, Istituto storico italiano per il medio evo — Studi storici 83-87 (Roma, 1974), p. 499-518, cf. p. 506, n. 15. Texte p. 514-515.

⁷⁵ *Liber*, p. 378-380.

⁷⁶ *Liber*, p. 200-201, note. Voir *supra*, note 59.

⁷⁷ *Liber*, pour le Bien : I Tim. Eccl. Sir. Ps. Rom., p. 276 sq. — pour le Mal : Eccl. 1, 2; 1, 14; 3, 1-2, 19-20; 2, 17; Col. 2, 20-22, p. 280 sq.

du méchant⁷⁸. Dans le premier cas, le Cathare cite : Mtth. 1,20; Sag. 11, 18; Gen. 2, 7; Sirach 38, 4; 17, 1 et commente avec Hébr. 2, 6-7; II Cor. 2, 10; Ps. 2, 6; Eccl. Sir. etc.⁷⁹ Dans le second, il réfère à Éphés. 2, 10; Ps. 103, 27-30 et développe le thème d'après Isaïe 45, 6-7 : 'Moi le Seigneur et il n'y en a pas d'autre à former la lumière et à créer les ténèbres'. L'idée s'enchaîne selon Jean 1, 9; Éphés. 5, 8; 2, 14-18; II Cor. 3, 5-6; Col. 1, 2⁸⁰. Enfin, il appuie le troisième cas sur Ézéchiel 31, 8-9, parlant du roi Assur⁸¹, Isaïe 54, 16 : 'Dieu a créé le meurtrier capable de tuer', les Psaumes 103, 26, Job. 34, 29-30 qui constate la tolérance divine envers Satan etc...; l'auteur explique ensuite personnellement pourquoi Dieu crée les ténèbres, le mal, le meurtrier etc...⁸²

A l'égard de la création il utilise Jean 1, 3 comme simple argument offert par ses adversaires monothéistes et spécialement, on l'a vu, les *Garatenses*⁸³. Mais il vante le plérôme selon Col. 1, 16-17 avec l'appui de Jean 8, 12 sur la Lumière opposée aux Ténèbres. Or les ténèbres sont exclues de l'univers dont parle le Christ et, suggérant parfois une autre méthode d'interprétation⁸⁴, le lombard aboutit à la conclusion d'une double création : celle de deux mondes impliquant l'existence de deux créateurs.

Isaïe 45, 20 en témoigne quand il dénonce l'existence d'un 'dieu qui ne sauve pas' et conquiert les fils de son rival (26, 13). David redoute le 'dieu étranger' (Ps. 80, 9, 10; 43, 21; 46, 10; 95, 5) contre qui plusieurs prophètes élèvent la voix : Sophonie, Jérémie, Malachie, Michée etc.⁸⁵ Le Nouveau Testament leur fait écho. Matthieu (6, 24) réfute que l'on puisse servir deux maîtres : Dieu et Mammon, que Jean appelle 'Prince de ce monde' (14, 30; 12, 31; 16, 11) et Paul 'dieu de ce siècle' (II Cor. 4, 3-4). L'Apôtre révèle aux Corinthiens l'existence de nombreux dieux et seigneurs (I Cor. 8, 5-6) qui, disent les Actes (4, 25-27), se sont coalisés contre le Seigneur, vrai Dieu⁸⁶. On le voit, d'innombrables versets

⁷⁸ *Liber*, p. 68-69; 240, 246, 256, 268.

⁷⁹ *Liber*, p. 246-248.

⁸⁰ *Liber*, p. 252-256.

⁸¹ *Liber*, p. 258-260.

⁸² *Liber*, p. 260, 262, 264.

⁸³ *Liber*, p. 232, 372. Voir *supra*, note 64.

⁸⁴ *Liber*, p. 270 : 'quamvis secundum intentionem nostram auctoritates supradicte aliter exponi possint'.

⁸⁵ *Liber*, p. 322-324.

⁸⁶ *Liber*, p. 326, 324.

scripturaires jaillissent de la plume de l'hérésiarque fort de ses convictions dualistes.

La même richesse testamentaire étaie les affirmations de l'auteur sur le libre arbitre qu'il traite en deux chapitres séparés : au début et vers la fin de son œuvre.

Dès les premières lignes, Matthieu 7, 17, 18 lui sert d'attaque en prouvant que les arbres bons ou mauvais ne peuvent produire chacun que des fruits de leur spécificité. A son tour, Jacques (3, 11-12) déclare : 'une même source écoule-t-elle une eau à la fois douce et amère; un figuier produire des raisins, une vigne des fruits?'⁸⁷. Or, les adversaires du Cathare lombard attribuent toute la création à un seul Dieu bon, juste et saint, qui en est le seul principe principal. Dans ce cas, comment expliquer la chute des anges puisque, de toute éternité et dans sa prévoyance, il connaissait les causes qui devaient, à l'avenir, les faire faillir⁸⁸. Il y a donc un autre principe, origine et cause de l'imperfection des anges et du mal.

Plaçant dans le raisonnement de ses interlocuteurs de nombreux arguments bibliques (Jérémie 13, 23; I Jean 3, 9; Sirach 42, 24; Luc 12, 47; I Macchabées 2, 51; II Pierre 1, 17; Matthieu 25, 34-35; 41-42)⁸⁹ l'auteur les réfute à son tour, au nom de Matthieu 25, 35-40; 23, 37; Ézéchiel 24, 13; Matthieu 12, 25; Genèse 5, 2; 8, 9; 6, 6-7⁹⁰; Actes 3, 12-13; Sirach 15, 21; Ézéchiel 7, 10-11; Matthieu 13, 24-25; Ps. 78, 1⁹¹; et à nouveau Sirach 13, 19-20; 27, 10; 43, 33; 23, 29 etc...⁹²

Jugeant peut-être ses explications trop simplistes, le Cathare revient sur le sujet dans un avant-dernier chapitre où il explique la puissance de faire le bien, la volonté de l'accomplir, la connaissance qui permet de discerner le bien du mal. Ici encore, l'Écriture lui sert d'appui avec Job 37, 19; II Cor. 5, 8; Deut. 13, 14; Sir. 50, 9; Jac. 1, 4⁹³, et surtout Matthieu 3, 2; 25, 32, 34-35; 25, 41-42 etc...⁹⁴

Enfin, le Cathare déclare que, ayant souvent parcouru au cours

⁸⁷ *Liber*, p. 162-164.

⁸⁸ *Liber*, p. 164-174.

⁸⁹ *Liber*, p. 178-182.

⁹⁰ *Liber*, p. 186-188.

⁹¹ *Liber*, p. 198-200.

⁹² *Liber*, p. 206-210.

⁹³ *Liber*, p. 67, 390-396.

⁹⁴ *Liber*, p. 402.

de ses lectures, les témoignages des Écritures⁹⁵, il y a vu maintes fois affirmer les maux que, jadis, les prophètes, le Christ, les apôtres, ont supportés en faisant le bien pour le salut des âmes, en pardonnant etc... A leur exemple, les frères, les vrais chrétiens (*veri christiani*) doivent tout endurer et accomplir les Saintes Écritures pour leur propre bien et honneur. Et l'auteur consacre tout le chapitre du *De persecutionibus* à prouver ses assertions à l'aide d'innombrables versets, emprunts qui s'étendent de la Genèse à l'Apocalypse et couvrent plus de sept folios recto et verso du codex⁹⁶.

Conclusion.

A l'issue de cet exposé, on constate l'usage que les Cathares faisaient de la Bible au XIII^e siècle, malgré les interdictions romaines. Observant celles-ci, les Inquisiteurs ont eu à cœur de détruire et brûler tous les livres dualistes profanes ou bibliques; de rares spécimens ont survécu, grâce auxquels on peut juger de l'énorme érudition scripturaire de ces hérésiarques. Livre de chevet, la Bible complète a été pour eux l'aliment de leur spiritualité. On comprend dès lors combien, pétris de cet enseignement et convaincus de leur foi, ces fidèles hétérodoxes ont pu affronter la mort à l'exemple des premiers chrétiens.

* * *

A l'objection de M. Raoul Manselli qu'il aurait fallu tenir compte de l'*Interrogatio Johannis* et de la *Summa* de Moneta de Crémone, on peut répondre : 'le sujet demandé au Colloque visait uniquement 1^o la Bible — tout apocryphe, tel l'*Interrogatio* étant exclu —; et, 2^o d'autre part, les œuvres authentiques des Cathares, qui surpassaient de beaucoup, en la matière, les dires de l'hésiologue Moneta'.

⁹⁵ *Liber*, p. 408-410 : 'Cum testimonia divinarum scripturarum sepe legendo dissucrerem' (ms sic).

⁹⁶ *Liber*, p. 406-454.

RAOUL MANSELLI

L'APOCALISSE E L'INTERPRETAZIONE FRANCESCANA DELLA STORIA

Una delle conseguenze della presenza e dell'azione di Francesco nella storia del suo tempo è quella di avere avviato, per la forza stessa della sua personalità e per l'incidenza che ha esercitato nel suo tempo, una svolta nell'interpretazione dell'Apocalisse, il libro più misterioso del Nuovo Testamento, di cui, come disse Aloys Dempf, si è ben presto perso la chiave¹. Gli esegeti medioevali fino alla fine del secolo XII, come ha mostrato il Kamlah, hanno soprattutto sottolineato le implicazioni morali dell'opera; anche applicando la ben nota teoria dei quattro sensi della Scrittura, hanno finito con il porre in luce gli ammaestramenti morali che se ne potevano ricavare, sia dalle sette lettere alle chiese dell'Asia, sia dall'interpretazione della *Mulier amicta sole* — che in questi commentatori è regolarmente intesa come la Chiesa —, sia, infine, dalla figura di Babylon presentata come *confusio*².

Gioacchino da Fiore con la sua esegeti rinnovatrice aveva non solo collegato fra loro in maniera assolutamente diversa Vecchio e Nuovo Testamento, nella sua *Concordia*, ma aveva cercato di collocare l'Apocalisse in una dimensione storica. Così quest'opera diventava il libro-chiave, che si poneva come ultima del messaggio cristiano, da una parte rivolta al passato, dall'altra protesa verso la nuova età, quella dello Spirito e dell'*Ordo futurus*. Per questo nuovo angolo di visuale fu, per un verso, apice e culmine della spiritualità monastica, per un altro, la premessa storica e meta-storica di un regno di Dio, che comincia già su questa terra — per un tempo breve o lungo è questione da approfondire —, ma che è anche preannuncio degli ultimi tempi e della fine del cosmo.

Proprio per questo l'Apocalisse, libro profetico per eccellenza,

¹ Cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium* (München und Berlin, 1929). Mi sia permesso di rinviare anche a R. Manselli, *La 'Lectura super apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Studi storici, 19-21 (Roma, 1955).

² Cfr. W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Berlin, 1935); idem, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart, 1951).

è stato oggetto, come è ben noto, di una particolare attenzione da parte del grande abate calabrese, il quale, prospettando l'età dello Spirito, lanciava — per riprendere l'immaginosa parola di Ernst Benz, nella sua *Ecclesia spiritualis* — l'appello, *Die Verheissung*³. E', appunto, quest'appello che ha avuto profonda ripercussione in tutto il secolo XIII, con una sua storia che è fatta, da una parte, di sdegnoso rifiuto, come il caso di Tommaso d'Aquino, ma, dall'altra, anche di caute o meno caute accettazioni.

Non di ciò dobbiamo parlare in questa sede, vorremmo, però piuttosto sinteticamente, ricordare che proprio l'impostazione esegetica di Gioacchino, basata sulla concordia tra Vecchio e Nuovo Testamento — come disposizione simbolica che si svolge parallela nel tempo, tra l'età del Padre e quella del Figlio, con ciò preparando ed, in un certo senso, predestinando l'età dello Spirito —, portava come conseguenza inevitabile la necessità del confronto e del rapporto storico. Fatti, persone e momenti del Vecchio Testamento dovevano concordare con quelli del Nuovo; la storia biblica e la storia umana dopo l'incarnazione dovevano formare due serie corrispondenti, nelle quali, perciò, la storia della Chiesa cristiana viene assunta sotto quella biblica che, d'altra parte — seguendo, del resto, tendenze già precedenti —, diventa preannuncio di quella cristiana stessa.

Al di là del letto di Procuste di questa *concordia*, l'importante è che la storia cristiana nelle sue varie età viene affrontata e raccolta da Gioacchino in una sua razionalità sintetica, che significa anche l'inserimento della storia umana nel Vecchio, come nel Nuovo Testamento, nel mondo ebraico, come in quello cristiano. E' d'altra parte interessante che la storia non sia limitata a quella sacra, ma includa inevitabilmente anche quella profana, in una situazione di intreccio indubbiamente di rilievo singolare. Nè è meno interessante che se Ottone di Frisinga aveva ritenuto di dover considerare come ultima parte della sua *Chronica de duabus civitatibus* appunto l'età dal proprio tempo alla fine del mondo, Gioacchino non rinuncia a tracciare quella che si potrebbe dire vichianamente 'la storia ideale' dell'età dello Spirito. E' questo, appunto, lo ripetiamo, l'appello: il vuoto storico che Gioacchino lanciava e lasciava al futuro⁴.

³ Cfr. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart, 1934; 2a ed. Darmstadt, 1964).

⁴ Cfr. P. Brezzi, 'Cronache universali e storia della salvezza', in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, I, Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del

L'importanza di Gioacchino da Fiore è ormai diventata addirittura un *topos*; non ripeteremo perciò quanto è ben noto circa tale suo rilievo. Vale la pena invece di ricordare come quest'età dello Spirito di Gioacchino sia rimasta in permanenza un 'appello', di cui più forze storiche si sono considerate 'l'adempimento' (*Die Erfüllung*), sempre per rimanere nella terminologia di Ernst Benz.

Se, a questo proposito, il pensiero degli studiosi si rivolge subito all'appropriazione che di questo appello di Gioacchino hanno fatto i francescani, bisognerà allora, prima di tutto, ricordare che in una singolare posizione spirituale va collocato un francescano tedesco di grande importanza, e che merita senza dubbio un'attenta e meditata considerazione, Alessandro Minorita di Brema.

Nella sua *Expositio in Apocalypsim* Alessandro Minorita applica, infatti, alla Apocalisse la dimensione storica nel senso più totale del termine, con una indubbia conoscenza di Gioacchino da Fiore e del profetismo pseudogioachimitico contemporaneo, per la testuale citazione del *Super Hieremiam*⁵.

A questo punto va precisato che l'interpretazione 'storica' dell'Apocalisse tende a collocare il testo biblico nella dimensione

90º anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano, 1883-1973 (Roma, 1976), pp. 317-336; R. Manselli, 'I commenti biblici', *ibidem*, pp. 397-424. Su Gioacchino si vedano H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig-Berlin, 1927); M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford, 1969) e idem, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London, 1976). Per ulteriori studi si vedano le due bibliografie, tra loro complementarie, di F. Russo — per gli studi precedenti al 1954 — e di D.C. West per quelli successivi: F. Russo, *Bibliografia gioachimita* (Firenze, 1954), D.C. West, 'Bibliography of Joachim Studies since 1954', in *Joachim of Fiore in Christian Thought*, I (New York, 1975), pp. XIX-XXIV. Per il lavoro della Reeves, si veda 'Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo', a cura di R. Manselli, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), pp. 1-157.

⁵ Cfr. 'Alexandri Bremensis Expositio in Apocalypsim', *M.G.H. Quellen für die Geistesgeschichte*, 1 (1955); si veda anche A. Wachtel, 'Die weltgeschichtliche Apocalypsen-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen', *Franziskanische Studien*, 24 (1937), pp. 201-259, 305-363; cfr. inoltre H. Grundmann, 'Über den Apokalypsenkommentar des Minoriten Alexander', *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 45 (1928), pp. 713-723, ristampato in H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 2, *Joachim von Fiore, M.G.H. Schriften*, 25, 2 (Stuttgart, 1977), pp. 58-69. Sui passi del *Super Hieremiam* citati da Alessandro si veda M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 178, n. 1. Sull'opera pseudogioachimitica si vedano R. Manselli, *La 'Lectura'*, pp. 113-114; M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 149-158; F. Simoni Balis-Crema, 'Il *Super Hieremiam* e il gioachimismo francescano', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 82 (1970), pp. 13-46; idem, 'Gli spirituali tra gioachimismo e responsabilità escatologica', in *Chi erano gli spirituali?*, Atti del III Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, 3 (Assisi, 1976), pp. 156-160.

cronologica distesa, applicando cioè i vari testi dell'Apocalisse, di parte in parte, allo svolgimento della storia, da Cristo in poi. Ci troviamo, quindi, dinanzi non al sistema della concordia gioachimitica, bensì alla dimensione storica quale cronologicamente si è venuta svolgendo, dalla natività di Cristo in poi, nelle sue vicende. Ne risulta un singolare ed interessante sforzo di adattamento delle varie parti dell'Apocalisse alle vicende storiche. Di queste noi sottolineeremo per la sua importanza quella relativa, appunto, agli Ordini Mendicanti, dove troviamo un prezioso parallelismo fra l'interpretazione che Alessandro dà dell'occasione storica e della funzione di francescani e domenicani, con quella che, qualche decennio dopo, verrà data da Dante allo stesso proposito. Per Alessandro la Chiesa si sarebbe avviata alla sua rovina, se non fossero intervenuti Frati Predicatori e Frati Minori a salvarla nella varietà dei loro compiti e delle loro funzioni all'interno della società cristiana. E' su questo punto originale Alessandro? L'uso ch'egli fa del *Super Hieremiam* ci pone di fronte alla conclusione che il Minorita ne dipende. Ciò non consente di accettare le affermazioni della Reeves circa l'origine di quest'ultima opera; essa ci sembra, infatti, possa con difficoltà essere considerata estranea al mondo francescano. In ogni caso, e ciò pone in rilievo l'importanza del nostro testo, Alessandro, se è possibile, sottolinea ed accentua il rapporto di provvidenzialità storica dei due Ordini e ne conferma, con l'aiuto di una larghissima erudizione, il significato e il valore. Quanto cioè nel testo pseudogioachimitico erano intuizioni balenanti, tra simboli ed allusioni, diventa nell'esegeta tedesco argomentazione e dato storico. Alessandro così è importante non soltanto per avere calato nella storia umana e cristiana Domenico e Francesco, ma anche per aver dato prova di una consumata conoscenza delle vicende storiche dell'umanità, che, per i suoi tempi, non può non suscitare meraviglia⁶. Collocando, come fa il Wachtel, quest'opera verso il 1249-1250, noi arriviamo all'importante conclusione che, dunque, il francescanesimo, sia pure nella parte settentrionale d'Europa, se non ha ancora raccolto in pieno l'appello gioachimitico, ne ha perlomeno risentito l'influenza, e con particolare attenzione ha guardato sia alla propria storia, sia a quella domenicana. A questo punto dobbiamo domandarci, se

⁶ Se, appunto, nell'edizione del Wachtel guardiamo gli autori citati, non possiamo fare a meno di apprezzare la quantità e la qualità che li caratterizzano.

l'autore del *Super Hieremiam* possa essere non un francescano, ma uno che dal di fuori osserva con ammirata stupefazione un fenomeno che sta rinnovando la Chiesa. Tale domanda, però, viene immediatamente superata e privata da ogni sua importanza, appena ricordiamo come il *Super Hieremiam* e forse anche Alessandro Minorita hanno certamente influito su di un testo al quale ritengo di doverci richiamare, e cioè alla lettera comune che Giovanni da Parma e Umberto de Romans hanno indirizzato, l'uno ai Frati Minori, il secondo ai Predicatori⁷. Vi ritorna la concezione dei due Ordini, provvidenzialmente destinati alla Chiesa, che debbono perciò, doverosamente, e, in obbedienza ai disegni della divina provvidenza, mutuamente associarsi per la salvezza nella società cristiana.

Ora, proprio in questa lettera che, a nostro avviso, è della penna di Giovanni da Parma⁸, noi abbiamo la possibilità di chiarire un punto che finora, in mancanza di sicure testimonianze dirette, è rimasto sempre più in ombra del necessario, e cioè il gioachimismo di Giovanni da Parma. Di ciò ci informa fra Salimbene di Adam, ma con la sua consueta approssimazione, se non con una voluta imprecisione⁹. Va tenuto, però, presente che per lui essere *joachita*, significava aderire, non tanto alle idee di Gioacchino, espresse nelle opere autentiche, ma, anche e più, alle riflessioni proprie del *Super Hieremiam*, considerato allora, per certi aspetti, l'opera più importante dell'abate calabrese. Del resto, la storia dell'introduzione di Gioacchino da Fiore autentico nel mondo della cultura francescana, ci è esposta, con una precisa distinzione dalle vicende di Giovanni da Parma, ancora da fra Salimbene — come già notò Herbert Grundmann¹⁰ —, laddove ci racconta come i libri di Gioacchino dall'abazia florense di Camaiore finissero a Pisa, uscendo così dal ristretto ambiente monastico per inserirsi in quello, ben più mosso e vivace, di una città allora ancora nel pieno del suo rigoglio economico e politico.

⁷ Cfr. Humberti de Romanis *Opera de vita regulari*, II, a cura di J.J. Berthier (Romae, 1889), pp. 494-500.

⁸ Cfr. R. Manselli, 'La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura', in *S. Bonaventura francescano*, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XIV (Todi, 1974), pp. 182-208; si veda particolarmente la p. 196.

⁹ Cfr. Salimbene de Adam *Cronica*, nuova edizione critica, a cura di G. Scalia (Bari, 1966).

¹⁰ Cfr. H. Grundmann, 'Dante und Joachim von Fiore. Zu Paradiso X-XII' in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 14, ristampato in H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, pp. 166-205, cfr. la p. 181.

Siamo nel momento in cui Federico II, nell'ultimo decennio del suo regno, comincia ad operare con mano pesante sugli ecclesiastici non disposti a cedere alla sua volontà. Da questo momento in poi, in seno al francescanesimo noi abbiamo due tendenze che interpretano storicamente ed in luce apocalittica il movimento francescano. L'uno, quello di cui abbiamo già parlato, considera francescanesimo e predicatori come due forze convergenti ed operanti provvidenzialmente nella Chiesa; è un filone che avrà larga diffusione se, lo mostrò Livarius Olinger, raggiunse anche la Spagna e poi, è ben noto, sarà ancora vivo e presente in Dante¹¹. L'altro, come abbiamo accennato all'inizio, s'impernia sulla figura e sul significato storico di Francesco. Si tratta di un doppio discorso, di cui il primo si è via via venuto allontanando dalla pura esegeti dell'Apocalisse, per assurgere ad una interpretazione storica con una sua sempre più specifica e chiara autonomia.

Se guardiamo il filone, di cui abbiamo finora parlato, ci accorderemo che esso ha finito per rivolgersi al movimento francescano ed al movimento domenicano, piuttosto che ai due fondatori. Questi sono, certo, ricordati, sottolineati, apprezzati, ma con una intenzione se non di equilibrio, per lo meno di complementarietà. E qui, a questo punto, noi dobbiamo accennare al distacco ed alla differenziazione che rappresenta l'altra linea interpretativa, già ricordata, che è sempre rimasta strettamente legata al testo dell'Apocalisse. Essa ha finito, quindi, per ricollegarsi a Gioacchino da Fiore, in modi e forme diverse dall'altra, di cui si è, già messa in rilievo l'importanza.

Bisogna dire che neanche questa seconda linea interpretativa è esplosa all'improvviso, originandosi piuttosto dalla caratteristica personalità, appunto, di Francesco, che, nell'umana realtà dei suoi soli quarantaquattro anni di vita, era riuscito a rompere gli schemi tradizionali dell'agiografia dell'Alto Medio Evo. Ciò emerge in modo impressionante nella ben nota circolare — per noi di eccezionale rilievo storico proprio su questo piano — di frate Elia, che, nel far conoscere ai suoi confratelli le stimmate di Francesco, parla di un 'gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater

¹¹ Cfr. L. Olinger, 'Ein pseudoprophetischer Text aus Spanien über die heiligen Franziskus und Dominikus (13. Jahrhundert)', in *Kirchengeschichtliche Studien P. M. Bihl O.F.M. als Ehrengabe dargeboten* (Kolmar i.E., s.d. ma 1944), pp. 13-23. Per Dante si veda lo studio del Grundmann, cit. nella nota 10.

noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo¹². Sono le stimmate, che caratterizzarono ben presto Francesco come *Alter Christus*, stimolando la riflessione e la meditazione storico-teologica francescana alla comprensione di questo evento, davvero, prima inaudito. Da tale fatto nasceva, vorrei dire, spontaneo l'inserimento di Francesco nella dimensione storica e nella dialettica prospettata da Gioacchino da Fiore, come il personaggio col quale poteva iniziarsi il rinnovamento della Chiesa, che doveva essere l'età dello Spirito. D'altro canto, Francesco, stimmatizzato, portava i segni del Dio vivo appunto, come l'Angelo del sesto sigillo dell'Apocalisse. In questo senso l'ultimo libro profetico del Nuovo Testamento veniva ad acquistare, agli occhi dei francescani, il valore del libro scritto apposta per loro e nel quale bisognava cercare gli elementi, le indicazioni, gli spunti che nell'Apocalisse preannunciavano il nuovo Ordine¹³. Infatti, ed è questo che va qui segnalato, nell'indirizzo di cui ora parliamo, se i domenicani non sono assenti, certo, non hanno più quell'indicazione e quella funzione parallela, che noi abbiamo trovato segnalata nella precedente linea interpretativa. L'età dello Spirito è segnata da Francesco ed è accompagnata dai Frati Minori: l'*ordo futurus* è quello minoritico.

Su questo piano, il personaggio di rilievo più impressionante, anche se non maggiore, resta Gerardo di Borgo San Donnino, col suo *Introductorius ad Evangelium Aeternum*, che già nel solo titolo ricordava l'*Apocalisse 14, 6*: 'Et vidi alterum angelum volantem per medium coeli, habentem evangelium aeternum'¹⁴. Si tratta, come è ben noto, di una introduzione al complesso degli scritti di Gioacchino, identificato con l'angelo apocalittico, le cui opere costituiscono l'Evangelo eterno, come quello che, dal complesso dei testi biblici, annuanciando e precisando l'età dello Spirito, costituisce l'ultima opera che possa orientare e dirigere la società cristiana. Naturalmente, da Gioacchino da Fiore Gerardo deduceva la necessità storica e provvidenziale di Francesco e del francesca-

¹² Cfr. *Analecta Franciscana X* (Ad Claras Aquas, 1926-1941), p. 526.

¹³ Sull'interpretazione di san Francesco 'alter Christus' ed angelo del sesto sigillo si veda ora R. Manselli, 'La resurrezione di san Francesco dalla teologia di Pietro di Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare', *Collectanea Franciscana*, 46 (1976), pp. 309-320, con la bibliografia precedente.

¹⁴ Cfr. in proposito B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin, 1964); idem, 'Eine Handschrift des *Evangelium Aeternum* des Gerardino von Borgo San Donnino', *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 8 (1960), pp. 156-163.

nesimo, intesi, però, nelle loro unica e sola, precisa e concreta realtà. La condanna di Gerardo, che comportò quella diversa, ma non contrastante, di Giovanni da Parma, poneva il francescanesimo tutto di fronte ad una alternativa drammaticamente decisiva. O accantonare completamento e decisamente, come fece — l'abbiamo già ricordato — Tommaso d'Aquino, ogni e qualsiasi addentellato con Gioacchino da Fiore o bisognava piuttosto, con un attento ed approfondito esame, recuperarne quanto ne costituiva l'essenziale come linea di sviluppo storico, enucleandolo dalla teologia trinitaria ed approfondendo di più il rapporto col provvidenzialismo cristiano, di origine agostiniana¹⁵.

Abbiamo, quindi, il primo fatto caratteristico, di cui va dato merito a Bonaventura da Bagnoregio, che, nell'altezza del suo sapere teologico, seppe operare il distacco della dialettica storica gioachimitica dalla teoria trinitaria, che la Chiesa aveva decisamente condannato ed in cui Bonaventura, ovviamente in perfetta ortodossia, concordava. D'altra parte, Bonaventura ha accettato, invece, ed utilizzato le divisioni della storia umana, quali erano state indicate e segnate da Gioacchino da Fiore¹⁶. Non solo, ma proprio la sua *Legenda maior*, di Francesco, nel suo attacco iniziale rivela, ad un tempo, l'influenza apocalittica e gioachimitica nelle parole che combinano vari testi neotestamentari: 'apparuit gratia Dei Salvatoris nostri, diebus istis novissimis in servo suo Francisco, omnibus vere humilibus et sanctae paupertatis amicis'¹⁷. E, ancora in termini biblici, Francesco viene indicato come colui che 'quasi stella matutina in media nebulae, claris vitae micans et doctrinae fulgoribus, sedentes in tenebris et umbra mortis irradiatione praefulgida direxit in lucem, et tamquam arcus refulgens inter nebulas gloriae, signum in se dominici foederis repraesentans, pacem et salutem evangelizavit hominibus, existens et ipse angelus verae pacis, secundum imitatoriam quoque similitudinem Praecursoris destinatus a Deo, ut viam parans in deserto altissimae paupertatis

¹⁵ Sulla condanna di Gerardo cfr. H. Denifle, 'Protocoll der Commission von Anagni', *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I (1885), pp. 99-142; E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, pp. 244-255: 'Das ewige Evangelium'; R. Manselli, *La 'Lectura'*, pp. 114-122; M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259* (Paris, 1972).

¹⁶ Lo mostrerà, con molta evidenza, il lavoro di un mio scolaro giapponese, Sakaguchi Kokichi di Tokio.

¹⁷ 'S. Bonaventura, *Legenda maior S. Francisci*, prologus', *Analecta Franciscana X*, p. 557.

tam exemplo, quam verbo poenitentiam praedicaret'¹⁸. Ancora più chiaro è là dove si dice che 'sicut ex ipsius vitae decursu luculenter appareat, rationabiliter comprobatur venisse in spiritu et virtute Eliae. Ideoque alterius amici Sponsi, apostoli et evangelistae Joannis vaticinatione veridica sub similitudine angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis, adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Joannes in Apocalysi, alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi'¹⁹.

Quest'introduzione alla biografia di Francesco e quanto egli più volte osserva e rileva nelle *Quaestiones de perfectione evangelica*, come nelle *Collationes super Hexaemeron*, ci fanno vedere come profondamente l'Apocalisse incida nella dimensione spirituale e nella coscienza storica del francescanesimo.

Non possiamo, a questo punto, non accennare al fatto che questa coscienza apocalittica, nella forma che le presta Bonaventura proprio attraverso la sua *Legenda maior*, che diventò la leggenda ufficiale dell'Ordine, conosce una penetrazione capillare senza uguali. Certo, non si diffonde la conoscenza di Gioacchino da Fiore quale ci è presentato dagli studiosi moderni, nella sua concreta, personale realtà storica, ma è piuttosto *una teologia della storia di ispirazione gioachimitica, che diventa la coscienza storica francescana*²⁰: non riusciranno a smantellarla gli assalti di Guglielmo di Saint-Amour né i suoi continuatori, come mostrai io stesso e come con ancor più ampiezza di dati precisò in un suo lavoro memorando il p. Congar²¹, né le accanite polemiche, giunte fino al pontefice. Diciamo piuttosto che in questa coscienza storica francescana era anche implicita una diversa, vorremo dire, più intima fusione, tra operatori della cura pastorale e fedeli, con una più intensa relazione di vita, tra frati e popolo. Ciò è, del resto, dimostrato anche dal fatto che in molte regioni, specialmente italiane, la chiesa francescana venne assumendo la fisionomia

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 557-558.

²⁰ Cfr. R. Manselli, 'San Bonaventura e la storia francescana', in *1274 année charnière : mutations et continuités* (Paris, 1977), pp. 863-872.

²¹ Cfr. R. Manselli, *La 'Lectura'*, pp. 115-122; Y. Congar, 'Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), pp. 35-152; idem, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris, 1970), pp. 248-252. Si veda anche l'opera di M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour*.

di una piazza, circondata da mura, eliminando le navate, si da poter accogliere più folla ad ascoltarvi la voce dei predicatori. Operava in tutto questo, appunto, una coscienza storica ed apocalittica, come mostrò chi di questa linea interpretativa è stato l'interprete più alto, Pietro di Giovanni Olivi²².

Dobbiamo prima di tutto sottolineare di lui, la voluta continuità di indirizzo filosofico, speculativo e teologico, del suo maestro Bonaventura. Con questo viene implicitamente chiarito anche il rapporto preciso con Gioacchino da Fiore. Se, infatti, l'Olivi conobbe splendidamente Gioacchino e — si badi, il Gioacchino autentico e non quello apocrifo del *Super Hieremiam* e dell'altra operetta più tardiva del *Super Esaiam* — seppe con il suo maestro ben distinguere la teoria trinitaria — alla quale non aderì, come mostra la sua vastissima *Quaestio de Trinitate*, purtroppo ignota a gran parte degli studiosi, benché edita — dalla teologia provvidenziale, nella quale porta, continuando Bonaventura, un senso più profondo della dialettica storica e della razionalità del divenire della storia²³. Se, infatti, in Gioacchino da Fiore le età sembrano avere una classificazione, vorrei dire meccanica e, per certi versi, artificiosa, in Olivi, continuando ed approfondendo Bonaventura, il passaggio da un'età ad un'altra ha una sua motivazione interna alla dialettica stessa nella successione delle epoche. Ogni età nasce dall'altra, per una produzione dall'interno, che, iniziando nell'età precedente, lentamente si sviluppa fino a superarla ed a soppiantarla. Così dalla sinagoga, per l'opera di Cristo e dei discepoli appartenenti alla stessa fede ebraica, ma da lei distaccatisene, emerse la Chiesa. E da ogni età della Chiesa, per un processo dialettico analogo, nascerà un'altra, fino alla sesta, che si sta formando ed originando nella quinta età appunto della Chiesa, nella quale la *condescensio* della provvidenza divina, dopo quattro altre età di sofferenze e di tensioni, si va facendo corrotta,

²² Mi permetto di rinviare i meriti all'Olivi al mio *La 'Lectura'*, e ad alcuni dei miei studi recenti: R. Manselli, 'A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, Gioachimismo, Spiritualismo francescano', in *Letteratura e critica. Studi in onore di N. Sapegno*, II (Roma, 1975), pp. 163-192; idem, 'L'idéal du Spirituel selon Pierre Jean-Olivier', *Cahiers de Fanjeaux*, 10 (1975), pp. 99-126; idem, 'Pietro di Giovanni Olivi spirituale', in *Chi erano gli spirituali?*, pp. 183-204; idem, 'L'anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo', *Collectanea Franciscana*, 47 (1977), pp. 5-25.

²³ Sulla teoria trinitaria dell'Olivi — con la bibliografia relativa — si rinvia a R. Manselli, *La 'Lectura'*, pp. 165-166.

disordinata, caotica e, soprattutto, compromessa con le potenze mondane, al punto che, come dice un passo del suo commento all'Apocalisse 'a planta pedis usque ad verticem est quasi nova Babylon effecta'.

Da questa terminologia è ben chiaro come l'Olivii, che da Bonaventura aveva ricavato la successione delle età della Chiesa e la convinzione della funzione provvidenziale di Francesco e del francescanesimo, abbia potuto concludere la sua attività di esegeta altissimo, con la sua *Lectura super Apocalipsim*, a cui si affiancano, per importanza non minore, quella *Super Mattheum*, a mio parere splendida, e l'altra *Super Iohannem*. Da queste tre opere, ma specialmente dal commento all'Apocalisse ci si consente ribadire che non viene fuori un gioachimismo di scuola, né un'adesione ripetitiva di Gioacchino da Fiore — in questo non posso non dissentire da Marjorie Reeves²⁴ —, ma la concezione teologica francescana della storia, quale è maturata non in un trionfalismo favorito dal successo strepitoso dell'Ordine, ma in una pensosa meditazione della Chiesa del suo tempo.

La tecnica esegetica della *recapitulatio*, per cui ognuna delle visioni in cui è divisa l'Apocalisse riepiloga in sé tutte le età della Chiesa, mentre le varie visioni, l'una dopo l'altra, nel loro complesso ci danno un'interpretazione globale della storia della Chiesa stessa, permettono ad Olivii di esporci in termini inequivocabili, se colti in tutta la loro integrale organicità, la visione del francescanesimo più responsabile alla fine del Duecento.

Partendo proprio dalla concezione bonaventuriana della responsabilità dell'Ordine Minoritico in seno alla Chiesa, l'Olivii medita sul proprio tempo e lo vede, come abbiamo già accennato, quale manifestazione di decadenza e di sfacelo nel mondo del suo tempo, a cui neppure il *pastor angelicus*, Celestino V, del brevissimo pontificato, aveva potuto o saputo apporre rimedio. In tale situazione la missione provvidenziale del francescanesimo è proprio quella prevista dall'Apocalisse, di costituire in una realtà religiosa in rovina, la forza portante della Chiesa degli eletti. Questa non poteva non essere che piccola, misera e perseguitata, sotto la pressione di forze strapontenti, che costituivano ormai quel complesso del male, che l'Apocalisse chiama, appunto, Babylon. In siffatto complesso ed alla sua testa l'Olivii colloca una personalità dai

²⁴ Cfr. in proposito R. Manselli, 'La terza età, Babylon e l'Anticristo mistico (a proposito di Pietro di Giovanni Olivii)', in 'Ricerche sull'influenza', alle pp. 47-79.

tratti incerti, legata al mondo religioso e, nello stesso tempo, alle potenze mondane del male : è l'Anticristo mistico, in cui si intravede la personalità di un ecclesiastico, forse un antipapa, forse non, legato in qualche modo a Roma o alle realtà politiche, la cui funzione sarà di mettere alla prova i fedeli, con una finta religiosità, con una ingannevole pietà esteriore, con una capziosa capacità di sedurre le anime²⁵. Contro questo Anticristo, tanto più insidioso, quanto meno scoperto, gli eletti dovranno combattere; in prima linea i Minori, che da Francesco e dalla loro tradizione religiosa e, soprattutto, dal carattere distintivo ed inequivocabile di una povertà, vissuta nel suo più pieno rigore e senza mezzi termini, avranno la misura e la pietra di paragone, per poter valutare chi cristiano è e chi non. Ne verrà un contrasto duro, uno scontro tragico e dolente, ma anche il trionfo, dopo tanto soffrire, per gli eletti.

L'Apocalisse in questa teologia francescana della storia, se recupera la funzione di libro intermedio tra passato e futuro, tra decadenza e resurrezione, diventa anche la pietra di inciampo, il punto di scontro fra la Chiesa ufficiale e une parte, non proprio la più piccola, né la peggiore, dell'Ordine Minoritico. In questa sede, non dovrò davvero ricordare come l'Apocalisse quale Pietro di Giovanni Olivi presentò nel 1297, alla fine della sua vita, ai suoi fedeli che ne trassero compendi e sintesi — qualcuno è giunta fino a noi — abbia ispirato un vasto movimento di rivolta nella Francia meridionale, quando i francescani e i loro fedeli si ribellarono a Giovanni XXII, mentre in Italia, altri ribelli, non meno numerosi, ma più prudenti, sceglievano il silenzio e il rifugio negli eremi²⁶.

Da questi scontri e da queste vicende era naturale che il commento di Olivi all'Apocalisse venisse condannata e se ne tentasse la distruzione²⁷. Dobbiamo ad ignoti fedeli, frati o non, la conservazione invece di sue numerose copie, testimonianza della

²⁵ Cfr. in proposito R. Manselli, 'L'anticristo mistico'; idem, 'La terza età'. Per il problema dell'Anticristo mistico in Gioacchino da Fiore si veda R. Manselli, 'Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore', in *Miscellanea in onore di Heinz Löwe* (Köln-Wien, 1978), pp. 427-449.

²⁶ Cfr. R. Manselli, *Spirituali e Beghini* (Roma, 1959); idem, 'Les opuscules spirituels de Pierre Jean-Olivet et la piété des béguins de langue d'oc', *Cahiers de Fanjeaux*, 11 (1976), pp. 187-201.

²⁷ Cfr. E. Pasztor, 'Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi', in 'Ricerche sull'influenza', pp. 81-111.

passione che quest'opera suscitò. E non scomparve, come potrebbe sembrare, neppure dalla cultura teologica ufficiale, se venne copiata lungo tutto il Trecento e se, cautamente adoperata, è una forza viva all'interno dell'opera di Bernardino da Siena.

Va sottolineato, però, che se la *Lectura* dell'Olivi ebbe una sua vita silenziosa e sotterranea, non mancò un tentativo di interpretazione tradizionale, ortodossa sul piano della storia dell'Apocalisse. E' questo che si rileva dall'opera di Pietro Auriol, che si ricollega alla *Expositio* di Alessandro Minorita, e che costituisce uno dei tratti fra quest'ultimo e il grandissimo Nicola da Lyra²⁸.

Il nostro contributo non sarebbe, però, completo se non accennassimo all'influenza che la teologia francescana della storia ha esercitato sulla singolare figura di medico, alchimista ed astrologo che fu Arnaldo da Villanova, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo²⁹. Arnaldo conobbe certamente l'Olivi, al quale, come io ho supposto, fece forse conoscere alcune opere apocrife di Gioacchino da Fiore, quale fu il *De semine scripturarum*, accolto, per altro, dal grande maestro francescano con una buona dose di precauzione e diffidenza. Ora, Arnaldo da Villanova, che conosce la teologia della storia francescana e ne è certamente influenzato se concorda nella concezione generale di una piccola Chiesa degli eletti, che, tra mille sofferenze, manterrà la fede più pura, e la vita più povera, non manca, però, di essere, più dell'Olivi, aperto alla speranza. Ciò risulta specialmente dal fatto che, nonostante la delusione di Celestino V, egli conserva la fiducia in un *papa angelicus*, quella speranza che, diffusa nella coscienza cristiana della fine del Duecento, aveva operato, appunto, nell'elezione di Celestino V. Chi fosse questo *Pastor angelicus*, Arnaldo non dice, anche se la datazione del suo commento, se dobbiamo accettare senza riserve degli elementi che emergono dall'opera sua, sembrerebbe indicare addirittura essere quel Clemente V, che gli era amico e che pur tuttavia del *Pastor angelicus* non aveva davvero la fisionomia e meno che mai il carattere e l'energia spirituale.

E' che dall'Olivi, in vari modi è dipesa l'apocalittica francescana, passando in opere che hanno esercitato larga influenza in seguito, come il quinto libro dell'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino

²⁸ Cfr. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, pp. 432-472; R. Manselli, 'I commenti biblici', p. 52.

²⁹ Cfr. R. Manselli, 'La religiosità di Arnaldo da Villanova', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 63 (1951), pp. 1-100.

da Casale, abile intarsio e camuffamento della *Lectura super Apocalipsim* dell'Olivi³⁰ o come la *Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno, che traduce in racconto di drammatica sofferenza le linee di futuro, tracciate dall'Olivi, che egli vedeva ormai realizzate nella concretezza dei fatti.

A questo punto, però, l'Apocalisse come tale non è più oggetto di commento e di approfondimento da parte francescana. Resterà, certo — e il caso dell'Auriol è significativo — argomento e base di cultura biblica, ma non più forza generatrice di una qualsiasi teologia della storia. Ne rimarrà l'influenza grande in personaggi non ancora del tutto noti in questo ambito di idee — quali Giovanni da Rupescissa —, influenzerà personaggi più conosciuti, quali Cola di Rienzo o Bernardino da Siena. Ma saranno le ultime manifestazioni di un grande ardore spirituale, che, partendo dalla realtà umana di Francesco, ne inseriva e dissolveva l'umanità in una luce di grandezza apocalittica.

³⁰ Cfr. R. Manselli, 'Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale', *Studi medievali*, 6 (1965), pp. 95-122.

HENRY HARGREAVES

POPULARISING BIBLICAL SCHOLARSHIP: THE ROLE OF THE WYCLIFFITE *GLOSSED GOSPELS*

When the doctrines of the sixteenth-century continental reformers reached England they found ready acceptance there because the ground had already been prepared by the labours of a group of native church reformers, known as Lollards — a name of Middle Dutch origin, from *lollaerd*, a mumbler, used, as so often foreign names are used, with contemptuous overtones — the followers of the Oxford Doctor *Evangelicus*, John Wyclif. Though it was left to the historians of the last two decades to show the detailed intermingling of Lollardy and protestantism in specific areas such as the diocese of York, popular sentiment of a century ago justly enough hailed Wyclif as 'the morning star of the reformation'. Recent study of English works linked with his name has followed two directions familiar from a century ago — on the text and history of the first full translation of the Bible into English, and on the production, dissemination and use of vernacular books, tracts and sermons. The first of these has largely followed the pioneering work of Dr Sven Fristedt in 1953¹ (though in my own opinion his attempt to link the translation with Wyclif himself has not

¹ Sven L. Fristedt, *The Wycliffe Bible Part I: the Principal Problems*, Stockholm Studies in English, 4 (1953), followed by *The Wycliffe Bible Part II: the Origin of the First Revision*, ibidem, 21 (1969) and *The Wycliffe Bible Part III: Relationships of Trevisa*, ibidem, 28 (1973) and a number of articles: 'The Authorship of the Lollard Bible', *Stockholm Studies in Modern Philology*, 19 (1956), 28-41; 'The Dating of the Earliest Manuscript of the Wycliffite Bible', ibidem, new series i (1960), 79-85; 'A Weird Manuscript Enigma in the British Museum', ibidem, new series ii (1964), 116-121; 'New Light on John Wycliffe and the First Full English Bible', ibidem, new series iii (1968), 61-86; 'A Note on Some Obscurities in the History of the Lollard Bible', ibidem, new series iv (1972), 38-45. See also H. Hargreaves, 'The Latin Text of Purvey's Psalter', *Medium Aevum*, 24 (1955), 73-90; 'An Intermediate Version of the Wycliffite Old Testament', *Studia Neophilologica*, 28 (1956), 130-147; 'The Marginal Glosses to the Wycliffite New Testament', ibidem, 33 (1961), 285-300 and 'The Wycliffite Versions' in *The Cambridge History of the Bible II — The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge, 1969), pp. 387-415. This last is designed to give an up-to-date general account.

been convincing), has been largely forwarded by the painstaking editorial work of Dr Carl Lindberg², and has in consequence tended to concentrate attention on to a few important manuscripts containing the Bible translation alone. The second, starting with the Lollard sermon-cycle, has widened in the capable hands of Dr Anne Hudson, who has shown that there are still extant numerous copies of two works called the *Floretum* and *Rosarium* which provide scholarly or polemical material in Latin, including direct and extensive quotations from Wyclif's own writings, for writers of vernacular tracts³. Sermon-cycle, *Floretum* and *Rosarium*, she claims, were almost certainly produced in special Lollard centres. Though the Lollard advocacy of the right of all Christians to make and use vernacular translations of what they called 'Goddis lawe' ensured that scholars have had to keep both areas of study, bible-translation and tract-production, in mind, it has so far been difficult to link them directly. Speaking metaphorically, the two sides of the arch have not yet come close enough together for the key-stone to be fitted into place. But one stone to narrow, if not to close, the gap may, I have long thought, be provided by the group of manuscripts containing what in modern times have been called the *Glossed Gospels*⁴.

These manuscripts have this in common, that the complete translation of one or two gospels in what is recognisably one of the Wycliffite versions is accompanied by a long commentary of translated material, a short section of the text, averaging perhaps two or three verses in length, being followed by a section of commentary at least as long, sometimes ten or twenty and on occasions up to fifty or a hundred times as long. One manuscript,

² MS Bodley 959, edited by Carl Lindberg, Stockholm Studies in English, 6 (1959), 8 (1961), 10 (1963), 13 (1965) and *The Earlier Version of the Wycliffite Bible*, ibidem, 29 (1973).

³ Anne Hudson, 'A Lollard Sermon-Cycle and its Implications', *Medium Aevum*, 40 (1971), 142-156; 'A Lollard Compilation and the Dissemination of Wycliffite Thought', *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), 65-81; 'Contributions to a Bibliography of Wycliffite Writings', *Notes & Queries*, 218 (1973), 443-453.

⁴ These are: Cambridge University Library MS Kk. 2.9; Fitzwilliam Museum McClean Bequest MS 133; Trinity College MS B.1.38; London B.L. Additional MS 28026, Additional MS 41175; Oxford Bodleian MS Bodley 143, MS Bodley 243, MS Laud Misc. 235; York Minster MS XVI D.2. The description 'the glossed gospels' was used by Margaret Deanesly, *The Lollard Bible* (Cambridge, 1920) and by Dr Fristedt, but the present writer is responsible for the italics and capitals that mark it as a title.

York Minster MS XVID 2, is an exception in having only the text of the Dominical gospels; it and the main body of manuscripts are linked among themselves in several ways. Several of them use a common format, with the text written out in larger script — enough certainly to suggest that this was regarded as a standard with the others either obviously working copies or very late in date. There are frequent cross-references to themes treated in other gospels: 'Se more of preier in xvijc of Luk' (Add. 41175, f. 141^{ra}); 'Se of symonye in xxjc of Mathew in þe firste glos on Mathew and in þe secounde chapitre of Ion' (*ibid.*, f. 14v^a); 'Se of þe werkis of mercy & of almes in xxv chapitre of Mathew (CUL Kk. 2.9, f. 135v^b); and in York the compiler draws readily on the material in all four commentaries, using phrases such as 'Bede on Mark' when he is adapting the Mark commentary to a parallel passage in Matthew. Finally, as Miss Deanesly pointed out now over fifty years ago, whenever, the gospels are accompanied by prologue or epilogue, the compiler refers to himself in these by what she called a 'set of veiled titles', such as 'sinful caitiff', 'this coward sinful caitiff', 'this poor scribbler', 'a simple creature of God', 'a simple creature'⁵.

This evidence of close linking has some importance when one remembers Dr Hudson's claim that the production of manuscripts of the sermon-cycle must have been made 'under tight control in a limited period of time and within a small number of centres'⁶. She goes on to make two further points of relevance to us today: first: 'A close parallel to the situation here is seen in the manuscripts of the Wycliffite Bible'. There are about 250 of these, surviving from the libraries of great nobles, orthodox clerics and humble laymen, and their textual agreement, as we shall see, is close. Secondly: 'as with the Wycliffite Bible, a considerable amount of money must have been available for the production of these sermons, as well as a strong organisation. Whether they were made for a single patron, or purchased by a group of Lollards, most of the manuscripts are not cheap productions'. Certainly I would invite you, in view of our theme today of 'Bible translation and medieval society', to let your minds dwell on the implications of this second point. In late fourteenth-century England, at least,

⁵ Margaret Deanesly, *The Lollard Bible*, p. 276.

⁶ Anne Hudson, 'A Lollard Sermon-Cycle', p. 150.

neither scholarly organisation nor financial support was lacking to the movement for biblical translation.

Miss Hudson's first point she elaborates in a foot-note:

'if the idea of a centre is accepted, it would seem to make considerable modifications of traditional views imperative; attempts to trace measurable revisions become meaningless when the situation must have been one of continual tampering by a number of different people. The present state of Bodley 959 is obviously the result of such tampering'.

But surely in any Lollard centre at least as much care would have been devoted to the accuracy of the text of scripture itself as to the sermons based upon it; and in this context 'tampering' is, I am afraid, an emotive word. I should myself rather have thought that it was only in a centre that control could be exercised over the use of differing versions; only in such a place would instructions like 'Use the revised version for that' or 'Standardise the vocabulary in the way we agreed the other day' be meaningful. And for the *Glossed Gospels* some such instructions must, I think, have been issued. In this next brief excursus on textual matters, we shall need to distinguish three textual elements — first the basic text of the gospel, complete in itself; secondly the lemmata-text, that is the text from which the scraps inserted into the commentary to indicate the reference of the comments derive, a text which will, of course, be fragmentary in the extreme; and thirdly the text of any full quotations from other biblical books included among the commentary.

Since the first publication of the Wycliffite Bible, in 1850, the division between the earlier version (EV) and the later version (LV) has been generally recognised⁷. Most manuscripts — in the proportion of about five to one — contain LV, a text with comparatively few variants. But the smaller group of EV manuscripts seems to preserve a record of several stages in the production of WB. Most attention has been concentrated on the earliest stages — it is these with which Fristedt and Lindberg are most concerned. But for our present purpose it is necessary to focus on to the latest stages, and in particular upon the differences which characterise

⁷ *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments... Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and his Followers*, edited by Rev. Josiah Forshall and Sir Frederic Madden, 4 vols. (Oxford, 1850) (referred to as FM). This prints the two versions the editors distinguished in parallel columns, EV on the left, from several manuscripts, with variant readings in the foot-notes.

New College MS 67 (*V*) as against Bodley 369 2nd part (*K*). It would be tedious in such a gathering as this to identify all the features that make the distinctions, but perhaps I may be allowed one example on the standardisation of vocabulary. Latin *sequi* occurs altogether in the gospels some 83 times. The usual translation, found in *K*-type and *V*-type manuscripts alike of EV and in LV, is *suen*; nine times, however, *K*-type translates *sequi* as *folwen*. Of the nine, eight are changed to *suen* in *V*-type, though LV still has *folwen* for seven of those eight⁸. For Matthew and Mark such differences, differentiating *V*-type from *K*-type, are considerable — so great that an American scholar, Dr Talbert, was brought to speak of an Intermediate Version⁹. For Luke they are less prominent and for John almost non-existent. Now those manuscripts containing what is referred to as 'the first exposition of Matthew' have a basic text of *K*-type¹⁰, though the lemmata fit a text of *V*-type; the other, presumably the second, commentary on Matthew and that on Mark have a basic text of *V*-type and lemmata to fit it. Luke too has both of *V*-type, though here the two are less distinctive. But full quotations

⁸ The nine places are: Mt viii 1, xiv 13, Mk ii 15, vi 1, x 32, xv 41, xvi 20, Lk ix 11 and Jo i 36. Of these, only Lk ix 11 retains *folwen* in *V*, and all manuscripts of LV have *folwen* for all but Mt viii 1. Further evidence of the standardisation of vocabulary and of grammar can here be given. To take only a section of Matthew, from iv 20 to xiii 33: *V*-type translates *daemonium* as 'fend' not 'devel' as the other EV manuscripts and LV too does, in viii 16, viii 28, xi 19; *regnum* as 'rewme' not 'kingdom' iv 23, v 19, vii 21; *adimplere* as 'fille' not 'fulfille' iv 14, xii 17, xiii 14; *justitia* as 'rigtfulness' not 'rigtwisnesse' v 6, vi 1, xxi 32; *accedere* as 'neigen' not 'comen to, comen neig' iv 11, ix 14, xiii 10; *omnis* as 'ech' not 'every' v 32, vii 17, xii 36; *inde* as 'fro pennes' not 'pennes' ix 9, ix 27, xii 9. Grammatical changes too are regularly made: Latin participles are resolved, so that 'while pou doest' replaces 'pee doyng' as a translation of *te faciente* vi 3, viii 3, viii 23; perfect passives are translated by preterites, so that 'it was seid' replaces 'it is seid' as a translation of *dicitum est* v 21, vii 28, ix 10; Latin perfects are rendered by present tenses, not futures, so that 'seiep' replaces 'schal say' for *dixerit* v 22, v 32, vii 10; historic presents are replaced, so that 'seide' replaces 'seip' for *ait* viii 4, xii 48, xiii 11, and relative clauses without antecedents are rephrased, so that 'if a man' replaces 'he bat' xii 32, xiii 12. Since most of these grammatical changes, unlike the lexical ones, are retained in LV, it might be thought that they originate in contamination from LV manuscripts. That they probably do not is suggested by the regular introduction into *V*-type of changes not taken up in LV; thus the construction 'bere sueden hym many companyes' is replaced in *V*-type by the simpler 'many cumpenyes sueden' (iv 25, vii 13, ix 37) but abandoned again in LV.

⁹ Ernest W. Talbert, 'A Note on the Wyclysite Bible Translation', University of Texas, *Studies in English*, 20 (1940), 29-38.

¹⁰ Add. 28026, Laud Misc. 235, McClean 133.

from other biblical books do not fit exactly with any recognised version, though they are very close to both.

This excursus into textual matters has perhaps been too long : I would make from it three points : (i) that in all our subsequent discussion of the commentaries, it must be borne in mind that these are firmly anchored to a text of the WB; (ii) that the text to which they are anchored is of a specific, closely-defined recension, and (iii) that the closely defined recension is not of the most widely-reproduced LV but of EV. Many years ago I drew attention to a comparable phenomenon for the marginal glosses that are found in some manuscripts of the New Testament¹¹; I am convinced that it is of importance in the history of the Lollard movement.

To turn now to the commentary — or commentaries, since there are several. For Luke there are two complete forms of the commentary¹²; they share the same *incipit* and material but differ in length, one being formed from the other by direct quotation, in which not a single word is changed, and summary, in which slight rephrasing may be necessary : names may replace pronouns; simple sentences be made from complex ones; some elements may change their position in sentences, and so on. For instance, the shorter commentary that follows Luke xxi 28-32 reads :

Reise ȝee ȝoure heedis : þat is, make glad ȝoure hertis. For while þe world is endid, to which ȝe ben not frendis, þe azenbiyng which ȝe han souȝt is maad nyȝ. Ofte in holi writ heed is set for þe soule, for as membris ben gouerned bi þe heed, so þouȝtis ben dispositid bi þe soule, and so to reise ȝoure heedis is to reise ȝoure soulis to þe ioies of heuenli contre. Gregor in þe firste omelie and Bede here. *Azenbiyng* : þat is, perfyt fredom of bodi and soule. Teofile. *Somer is nyȝ* : Crist seiþ apertli for, as bi fruyt of trees, somer is knowun to be nyȝ, so bi fallyng of þe world, þe rewme of God is knowun to be nyȝ. Fruyt of þe world is fallyng, for herto it wexiþ, þat it falle. Þe rewme of God is wel licned to somer, for þanne þe cloudis of oure mornynge passen, and daies of liyf schynen bi clerenesse of euerlastynge sunne. Gregor þere and Bede here. *Treuli y seye to ȝou* : bi þis sentense alle þingis biforseid ben consermed undur greet certeynte. Gregor þere and Bede here. It is leueful to be seid; þis sentence is an oop of crist. Þe treuþe þat is Crist seiþ þis, and

¹¹ 'The Marginal Glosses to the Wycliffite New Testament', p. 286.

¹² Long Luke is in CUL Kk. 2.9, ff. 1-298 (imperfect at end), short Luke in Bodl. 143, ff. 1-222 with an *explicit* 'Here endiþ þe schort glose on Luk', and in Bodl. 243, ff. 1-114v, with the same *explicit*.

he myȝte not lie in ony maner. Pouȝ he seide not þis word. Treuli y seie to ȝou, neþeles Crist comendip þis sentence, excitip slepers, and makip ententif, and wole þat it be not dispisid. Bede here rehersyng Austyn. *Dis generacioun*: þat is, eþer al kynde of men, eþer speciali of iewis. Bede here. Eþer Crist seip here þe generacioun of feiþful men. Eusebie and Teofile. *Heuene and erþe*: þis heuene þat þassiþ is not þe higer heuene eþer in which þe sterris ben set; but heuene þat is þis lower eir in which briddis flien and ben seid briddis of heuene. Heuene and erþe stonden wiþoute ende in her substaunce eþer kynde, but þei passen bi þis ymage eþer licnesse which þei han now. Bede here. Alle þing durable and wiþout chaungyng anentis us is not durable to euerelastyngnesse. Gregor þere. *My wordis*: alle þing þat semeþ to passe anentis me is holdun stidefast and wiþout passyng: for my word þat passiþ schewiþ sentensis dwellynge wiþoute chaunchablenessse. Gregor þere.

Bodl. 243, f. 99r^b

The first two comments are direct quotations from the fuller passages found in the long commentary, though there separated by another from Eusebius:

Reise ze ȝoure hedis: but for þes wordis bifore ben seide to repreuable men, anoon wordis ben turned to þe comfort of chosun men, for it is addid: *soþely þes þingis bigynnyng to be don, biholde ȝee and reise ȝee ȝoure heedis, for ȝoure azenbing neizib.* As if Crist moneste his chosun apertly seiying whanne tribulacions of þe world encreessen, whanne þe ferdfulness of doom is shewide, and vertues ben mouyde, reise ȝee ȝoure hedis, þat is, make glad ȝoure hertis, for while þe world is endid to which ȝee ben not frendis, þe azenbiyng whiche ȝee souȝten is made nyȝ. For ofte in holi writ þe hed is sett for þe soule; for as þe membris ben gouerned bi þe heed, so þouȝtis ben disposid bi þe soule, and so to reise ȝoure hedis is to reise ȝoure soulis to þe ioies of heuenely cuntre. Perfore þei þat louen God ben comaundid to be ioiful and glad of þe worldis ende, þat is, for anoon þei fynden hym whom þei louen, while þis world passiþ, whiche þei loueden not. Fer be it þat ony feiþful man þat desireþ to se God morne of þe betyngis of þe world, whiche he knowiþ to be endid bi þe same betyngis. For it is writun, who euere wole be frend of þis world is made enemy of God. Perfore he þat ioieþ not while þe worldis ende neizib witnessip þat he is a frend þerof, and herby he is proued to be enemy of God. But fer be þis fro þe hertis of feiþful men whiche bileuen bi feiþ þat an opere lif is, and bi worchyng louen it. For it is of hem to morne of þe distriyng of þe world whiche han plauntid þe rootis of her herte in þe loue þerof, whiche seken not þe liȝt suyng, neþer supposen þat it is. But we þat knownen euerelastyng ioies of heuenely cuntree owen to haaste ful soone þerto; we owen desire to go sunnere and to come þerto bi þe shortere weie, for wiþ what yuelis is not þe world constreynd; what sorewe, what adverseite angwischip not vs; what is dedly lif no but a

way, and my briþeren biholde ȝee what maner þing it is to be feynt in þe trauel of weie, and wilne not to ende þe same weie. Gregor in þe firste omelie

CUL Kk. 2-9, f. 260r^b

and

þis aȝenbiyng is perfit fredom of body and soule, for as þe firste comyng of Crist was to refourmyng of oure soulis, so þe secounde comyng of Crist shal be made to þe refourmyng of oure bodies. Teofile.

ibid. f. 260v^b

The third is principally direct quotation, but shows a couple of slight adjustments of language: 'Crist seiþ' is more direct than 'as if he seie apertly', and the adverb is moved to its more normal English position, between auxiliary and lexical verb, in 'þe rewme of God is wel licened...':

þe lord shewip bi a witty comperisoun þat þis world oƿip to be dispisid whanne he addiþ, *Se ȝee þe figetree and alle trees; whanne þei bryngen forþ of hem now fruyte, ȝe witen for somer is nyȝ. So also whanne ȝe shulen se þes þingis to be don, wite ȝee for þe rewme of God is nyȝ;* as if he seie apertly. For as bi fruyte of trees somer is knowun to be nyȝ, so bi fallyng of þe world þe rewme of God is knowun to be nyȝ, and bi þese wordis it is shewid for þe fruyt of þe world is fallyng. For herto it wexip, þat it falle; herto it makiþ fruyte, þat it waste bi deep whateuere þingis it haþ brought forþ. Wel þe rewme of God is likened to somer, for þanne þe cloudis of oure mornynge passen, and þe daies of lif shynen bi clereness of euerelastynge sunne. Gregor þere and Bede here

ibid. f. 260v^b

The comments after 'þis generacioun' show the same sort of rephrasing; the words used are essentially those of the longer version, but in the second half of the Bede passage they have been rearranged to give a more straightforward and idiomatic word-order, with a somewhat clearer structure.

Þis generacioun: þat is, al mankynde, eþer specialy þe kynde of iewis. Bede here. Eþer Crist clepiþ here þe generacioun of his holy chirche, shewyng þat þe puple of his feiþful men shal dure til to þat tyme in whiche it shal se alle þingis and shal tak bi yȝen þe comyngis of þe sauours wordis. Eusebie.

ibid. f. 261r^b

Heuene þat shal passe is not of þe hiere firmament, eþer þat heuene in whiche þe sterris ben set, but þis heuene of þe eir, of whiche briddis of heuene, þat is of þe eir, ben clepid, witnessyng Petre þat seiþ, heuenes þat weren bifore, and þe erþe of water and stondyng bi water þorouȝ Goddis word, bi whiche þat world perischide þanne, þat is in þe tyme

of Noe. But heuenes þat ben now and erþe ben sete bi þe same word, and þei ben kept to fier in þe day of dom and of perdicoun of vnfeiþful men, techyng apertly þat noon opere heuenes shulen perische bi fier no but þo þat weren lost bi water, þat is þes voyde and cloudy spaces of þe lowere part of þe eir ful of wynd. For þe water of þe greet flood which passide þe coppis of hillis bi fiftene cubitis onely cam not ferbere þan þe coostis of þe eyr. But whidur euere bilke water myȝte come, þidir þe fier of dom shal fully come, bi þe sentence of seyt Petre. If heuene and erþe shulen passe, hou seip Ecclesiastes þat generacioun passiþ and generacioun comeþ, but erþe stondiþ wipouten ende? But heuene and erþe passen bi þat ymage eþer liekenesse which þei han now. Neþeles bi substaunce þei stonden wipouten ende. For þe figure of þis world passiþ, and þe angel seip to Ioon newe heuene shal be and newe erþe. Noon opere shal be maad, but þes same shulen be renulid. Perfore heuene and erþe passiþ, and þe same shal be; for bi fier it is clensid fro þat licknesse which it haþ now, and neþeles it is euere kept in is kynde. Wherfore it is seid bi Dauiþ, Pou shalt chaunge hem, and þei shulen be chaungid. Bede here

ibid. f. 261r^b

In the last comment, which is basically a quotation, two small vocabulary changes are found : 'schewiþ' for 'declariþ' and 'chaunchableness' for 'chaungyng'. Even so much vocabulary change is somewhat unusual :

Heuene and erþe shulen passe, but my wordis shulen not passe : as if he seie apertly : al þing which is durable anentis us, and wipout chaungyng, is not durable to euerelastingnesse. And al þing þat semeþ to passe anentis me is holdun stidefast and wipoute passyng, for my word þat passiþ declariþ sentences dwellynge wipouten chaunging. Gregor þere.

For John and Mark too the same situation seems to have obtained, though the longer forms are preserved only in part, in the York manuscript¹³. For Matthew there are three forms, a short one, included in one manuscript with short Mark and in another with short John, which does not seem to be derived directly from either of the others; though in fact these two differ from each other in length so little

¹³ Short John is in Bodl. 243, ff. 116-175, with the prologue printed FM I, p. ix footnote on f. 115v^b (apart from this, the whole of f. 115 is blank, as if left for a longer prologue); also in Trinity B. 1. 38, ff. 109r-171v, with the same prologue. An interesting feature of this copy is that on the preceding folios, 105r-108v, there is the beginning of the same commentary, but without the basic gospel text till the last page. Five times comments are marked 'b', 'a', 'c', to show that a rearrangement is necessary, and in the commentary that follows from f. 109 the rearrangement is made.

Short Mark is found only in Add. 41175, ff. 105r-164, with seven full columns left blank before it, presumably for a prologue, and an *explicit*, 'Here endiþ þe schorte exposicioun on Mark, blessid be þe holi trynete. Amen'.

and are so virtually identical in wording that perhaps they should rather be regarded as variants of one. It is this (or these?) that is referred to as 'the first exposition'¹⁴. The reason for making a shorter form seems to be given in the prologue to short John:

Herfor a symple creature of God, willinge to bere in party þe chargis of symple pore men wel willinge to Goddis cause, writip a schort glos in Englisch on þe gospel of Ioon, and settip onely þe text of holy writ and þe opyn and schort sentencis of holy doctours, bothe Grekis and Latyns, and alleggiþ hem in general, for to ese þe symple wit and cost of pore symple men; remytinge to þe grettir gloos writun on Ioon where and in what bokis þes doctours seyen þes sentences.

Bodl. 243, f. 125v.

Clearly a short version would be economical in time for copying and in materials, and so would help to meet the 'chargis of pore men' and would indeed ease their 'cost'. And the process of quotation and summary that we observed does lead to a more easily comprehensible version that might suit a 'symple wit'. But other prologues do not stress so much this factor of economy or simplification; they concentrate rather on what is always a matter of concern to scholars, accuracy of reference:

For þis cause a synful caytif, hauynge compassioun on lewed men, declarip þe gospel of Mathew to lewid men in englische, wiþ exposicioun of syntis & holy writ, & alleggiþ onely holy writ & olde doctours in his exposicioun, as Seynt Austyn, Seynt Jerom, Seynt Gregor,

¹⁴ Short Matthew is in Add. 41175, ff. 2v-103r, with a prologue inc. 'Þe holi goost seip þi þe profete Sacarie...', and the *explicit* 'Here endiþ þe schorte exposicioun on Mathew, blessid be þe holy trinete', and in Trinity B. 1.38, ff. 7v-104r, with the same prologue and apparently the same *explicit*, now trimmed.

The fuller form of the long commentary is in Add. 28026, ff. 2r-185v, with an initial note (f. 2r) 'Þis is a schort glose on Mathew, for lewid men for to vndirstonde þe text; and oneli hooli writ, holi doctouris, especially seynt Jerom, seynt Ioon Crisostom and Gregory and Austyn and Bernard and Rabanus alleggyng holi doctouris ben set in þis glose', an *explicit* (f. 185v) 'Here endiþ a schort glose on Mathew which is taken of holy doctoires, Jerom, Austyn, Ambrose, Gregorie, Crisostom, Bernard, Grosted, Rabanus and obere mo, as is teld in þe firste prologue', and a long epilogue, inc. 'The writere of þis glose purposede to Goddis onour...' (printed *The Lollard Bible*, p. 457 ff.). The somewhat briefer form, shortened simply by the omission of some comments, is in Laud Misc 235, ff. 1-263, with the same *explicit* and epilogue as the last manuscript, but with a different prologue inc. 'Seynt Austyn seip in þe secunde book, ...' the first half of which is printed FM I 45-49 foot. It is also in Fitzwilliam McClean 133, ff. 2-224, with the same prologue, *explicit* and epilogue as the last. This is written in a neat sixteenth-century hand, and is much the latest manuscript of part of the Wycliffite Bible I know, providing an important link between late Lollard and early Protestant times; but apart from a few minor lexical and syntactical changes to bring the language up-to-date, the text is that of Laud Misc 235.

Seynt Ambrose, Seynt Crisostom, Seynt Bernard, Grosted and olde lawes of seyntis and of holy chirche wel groundid in holy writ and resoun; and alleggiþ also þe Maister of Sentence rehersyng olde seyntis and doctours, & also Rabanes on Mathew an olde monk and doctour, rehersyng copiously olde holy doctouris for hym, as Austyn, Gregor, Ambrose, Bede, Illarie, Crisostom, Jerom and many mo. Bis coward synful caitif alleggiþ Jerom on Mathew on þe same text whiche he declariþ; and þerfore he alleggiþ þus 'Ierom here', þat is, on þe same text. First in glos a word of text is vndirdrawen; þanne comeþ glos and þe doctour seyngi þat is alleggid in þe ende of þe glos. And aftir þat doctour, al þe glose suyinge is of þe next doctour alleggid, so þat þe glos is set bifore, & þe doctour alleggid after, who it is and where; and þe same weye of Crisostom in his werk vncomplete on Mathew, euene on þe text expowned; and þe same maner of Rabanes, for he gop þourout on Mathew. Also in þe sarmoun of þe lord on þe hil, þat is on v, vj, & viij chapitris of Mathew, he alleggiþ Austyn on þis maner 'Austyn here', þat is, on þe same text expowned. Whanne he alleggiþ Gregor, Bernard or Austyn or Jerom in oper bokis or oper doctour or lawis, he telliþ in what bok & what chapitre, for men schulden not be in doute of treueþ. And bis synful caitif, seeld vndur synne as þe postle seiþ, takiþ pleinly & schortly þe sentence of þis doctours wiþ groundis of holy scripturis wiþouten any settyn to of oper men.

Laud Misc 235, f. 2

The prologue to 'the short exposiciooun on Matheu' has a similar explanation in the prologue, going on to point out an additional source :

Whanne y seie 'Bede in his omeli' oper 'Gregor in his omeli', and telle not in what omeli, y take þat sentence of Alquyn on Matheu. Whanne y telle in what omeli of Gregor eber of Bede, þanne y my silf se þat originel of Gregor eber of Bede. And schortli, what euer doctour eber glos y alegge and telle not speciali where, y take þat aleggeaunce of Alquyn on Matheu; for he hadde many mo origenals boþe of grekis and of latyns þan y haue now, and y haue manye scharpe doctouris whiche he hadde not. Whanne y seye Crisostom and telle not where, y take hym of Alquyn's rehersyng, and þat sentence is Crisostom in his parfit werk on Matheu. Whanne y seye Origen, Illarie, Remygie eber Raban and telle not where, þo doctouris ben on Matheu, as Alquyn rehersiþ hem on þe texte expowned, as he witnessiþ in his prologe on Matheu. Whanne y seye a glos, y take þat glos of Alquyn, and he aleggiþ so what euer sentence is takun of lesse doctours þan weren þe elde grete doctouris, whose names ben expressid. At þe bigynnnyng y purposide wiþ goddis grace to sette pleynli þe text of holi writ and þe trewe sentence of þese doctouris in maner biforseid; and blessid be almygþti God of his graciouse help, y am not gilti in my silf þat y erride fro þis purpos...

Add. 41175, f. 1v

The mention of Aquinas in this prologue having drawn attention to this one major source, there has been a tendency to overlook or ignore all others; thus Forshall and Madden :

The commentary runs to considerable length, but consists exclusively of extracts from the writings of previous expositors, chiefly taken out of the *Catena Aurea*...¹⁵

and Miss Deanesly :

The glosses are founded mainly on the fullest contemporary catena of patristic glosses on the four gospels, the *Catena Aurea* of S. Thomas Aquinas. This is specially the case in the gloss of St Matthew, where Purvey acknowledged his borrowings¹⁶.

Yet these other sources are equally important. For each gospel there would seem to be two or three. In composing the first commentary of Matthew, for which he makes no recourse to Aquinas, the compiler takes first on every passage Jerome's *Commentaria in Evangelium S. Mathaei* (P.L. 26, coll. 15-218); he must include most of this work in his own. Then he draws on Hrabanus *Commentariorum in Matthæum libri octo* (P.L. 107, coll. 727-1156) and (pseudo-) Chrysostom *Opus Imperfectum in Matthæum* (P.G. 65, coll. 611-946), omitting from the former any passages repeated from Jerome but including a smaller proportion of either work than of Jerome — though his extracts will often be of virtually a full column in the *Patrologia*. When he brings in Augustine *De Sermone Domini in monte libri duo* (P.L. 34, coll. 1230-1364) it largely replaces Hrabanus. For Luke (which has its own prologue setting out the sources), Aquinas is the base — it provides, for instance, all the quotations from Greek doctors such as Eusebius, Theophilus and Gregory of Nazianzus — but Bede *Expositio in Evangelium S Lucæ* (P.L. 92, coll. 307-634) and, less significantly, Ambrose *Expositio Evangelii secundum Lucam* (P.L. 15, coll. 1527-1850) are drawn on extensively; on some passages, such as Christ with the doctors in the temple, virtually every word of Bede is translated. The 'grettir gloos' on John, mentioned in the prologue we quoted, is found as I explained, only in part; Aquinas again seems to be the base, supplemented extensively from Augustine *In Johannis Evangelium Tractatus cxxiv* (P.L. 35, coll. 1379-1976), and for the passages appropriate to the Sunday gospels, from homilies of Bede or Gregory; for the third Sunday after Easter, for instance, nearly

¹⁵ FM I, p. ix.

¹⁶ *The Lollard Bible*, p. 276.

the whole of Bede's homily 94 is included. The original of 'long Mark' is still more difficult to trace, but Bede's *Expositio in Evangelium S. Marci* (P.L. 92, coll. 131-302) and Jerome's *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* (P.L. 30, coll. 589-644) seem to be the principal supplements to Aquinas.

The Latin sources used for the basic commentary are in no way unusual; indeed, they are fairly certainly the most obvious works to choose for anyone wanting to compile an orthodox commentary on the gospels in the fourteenth century. What does make the work impressive — in Miss Deanesly's words 'an extraordinary monument of patience and scholarship' — is the sheer bulk of material translated. Taken together, the *Glossed Gospels* make available in English long continuous extracts if not sometimes the entire texts of standard exegetical commentaries of impeccable orthodoxy. Originality was not, of course, regarded in medieval times as of fundamental importance, and for the purpose for which these gospels were required, originality was the last thing aimed at, as the prologues make plain. It was not impossible, however, for commentators drawing on standard material to give a particular slant or bias to their own work by careful selection. Thus Aquinas composed his *Catena Aurea* particularly to combat heresy. The compiler of the *Glossed Gospels* concentrates on the ecclesiastical establishment, omitting nothing that touches on what the character of priests and bishops should be, or by contrast what they actually are, but quietly skipping over any passages in his sources that make special claims for the priesthood. So when pseudo-Chrysostom writes :

Sic digniores sunt sacerdotes quam populus, non tamen utiliores; quia nec populus sine sacerdotibus nec sacerdotes sine populis esse possunt.

P.G. 65, col. 872

the compiler quietly omits it¹⁷; but he retains the long passage on the sevenfold *Vae vobis* of Matthew xxiii because it is critical of priests, though Aquinas shortens it.

So far we have been talking only of the basic commentary; but it is a characteristic of the *Glossed Gospels* that from time to time there are inserted into the basic commentary discussions of a particular topic or theme arising out of the text or something else in the commentary, perhaps introduced by some such sentence as :

Her Crist seiþ: nyle ȝe deme, and ȝe schulen not be demed; nyle ȝe condempne, and ȝe schulen not be condempned. Perfor se what hooli

¹⁷ Laud Misc 235, f. 198v, on Mt xxii 40.

scripture, hooli doctours and trewe lawis of þe chirche, grounded on scripture and hooli doctouris in þis mater seien of kyngis and domesmen
York. XVI D 2, f. 147v

Here Crist seip: two men stieden in to þe temple for to preie, oon a farisee and þe toper a pupplican. Perfor se what holi writ and holi doctouris seien of preier.

ibid., f. 176r

Sometimes the introduction is less elaborate, as when on Mt xv 9 'techynge þe doctrines and maundementis of men' the commentary goes on, 'Also Moises and Salomon comaunden þat þou adde no þing to Goddis word, neþer take awei þerfro: in deuteronomy iij co and xiij co...' and continues without ever making it plain that the topic is 'The Sufficiency of Scripture'¹⁸. Sometimes the introduction is simply not there; a discussion on 'The Sacrament of the Altar' in Mt xxvi starts simply with the quotation in full of all the relevant passages, including the one already set out with its basic commentary¹⁹. Here a marginal note ensures that the topic is not overlooked, but elsewhere what seem to be topics on 'Song' and 'Tithes' have no clearly-marked indication of their beginning²⁰.

In the fullest form of the topics, the presentation accords closely with what the introduction promises. Thus on 'Kings and Judges' the commentary goes on, 'þis mater is tretid in text of scripture in deutronome xvij co, iosue v co, in ij book of paralipomenon xix co...', listing sixteen references to the Old and New Testaments. This is followed by a final reference 'Se of kingis and lordis office and power in a special tretijs of þis mater'. Then the text of the quotation from II Paralip. xix is given in full, and followed by an explanation of the means by which justice is perverted, based on and with full references to canon law. In the course of the discussion, seven of the original scripture passages are cited in full. The 'hooli doctours' are represented here mainly by the patristic citations from 'decrees', though some additional quotations from Gregory not in canon law are also included. And alongside the patristic authorities appear two to whom I shall come back: Grosseteste in a quotation from the 13th Dict and 'Parisience', with a thousand-word quotation from his 'Summe of vices, in þe tretijs of auarice, in þe chapitre of takyng of ȝiftis'. Parisience is of course Guilielmus Peraldus, author of the *Summa Virtutum et Vitiorum*.

¹⁸ Add. 41175, f. 52r^b.

¹⁹ Add. 28026, f. 169r.

²⁰ 'Song', Add. 41175, f. 20r^a; 'Tithes', *ibidem*, f. 80v^a.

Such an arrangement of a topic is found for sixteen of the Sunday entries in York; an index at the end lists them — Day of Judgement; Patience; Despair; Office of Bishops; Kings and Judges; Manslaying; Avarice; Simony; Prayer; Confession; The Bliss of Heaven; Mortal Sin; Humility; Charity; The Pains of Hell; Binding and Assoiling; Almsgiving. These form the most important series, but they are not the only ones, and this is not the only place where they occur: 'Prayer' and 'Confession' are found also at the same place in long Luke, 'Confession' in fact in rather fuller form than in York²¹. 'Binding and Assoiling' is found also in long Matthew at a more appropriate place²², 'The Sacrament of the Altar', found in long Matthew, is not in York²³. Others of these topics are found in the shorter forms of the commentaries and while obviously the same in origin, are much reduced in length by the same sort of quotation and summary as we saw for the basic commentary — 'The Day of Judgement', 'Avarice', 'Manslaying'²⁴. And some topics are found similarly embedded into short commentaries for which no longer version is extant — one on 'Advocates' and one on 'The Sufficiency of Scripture', one on 'Holy Days' and what seems to be one on 'Song'²⁵. Several of these are concentrated in the final chapters of Mark, almost as if the author, tackling this as his last gospel, wanted to make sure that he had got in as much of his material as he could.

For the student of Lollard literature, the topics are likely to be of more importance than the basic commentary, for it is in them predominantly that there occur, and occur in great numbers and at considerable length, extracts from favourite authorities of Wyclif. The principal one is probably Grosseteste; many of his Dicts are cited — always, it need hardly be mentioned, with a full reference. More numerous are quotations from the sermons, of which well over

²¹ 'Prayer', CUL Kk. 2.9, f. 214v^a; 'Confession', *ibidem*, f. 203r^b.

²² Add. 28026, f. 90v on Mt xvi 19 rather than Jo iv 52-3.

²³ It is however found separately from the rest of Matthew, in the collection of tracts from which Miss Deanesly printed 'The Holy Prophet David seith' (*The Lollard Bible*, pp. 445-456), CUL MS Ff 6.31 no. 3, ff. 27v-36. Much of the rest of the material in this section of the manuscript contains quotations from the *Glossed Gospels*, alongside other Lollard tracts, and Ff. 6.31 thus provides the nearest approach to the key-stone of the metaphorical arch suggested above.

²⁴ 'Day of Judgement', Add. 41175, f. 146v^b on Mk xiii 27; 'Avarice', *ibidem*, f. 142v^b on Mk xii 41-44; 'Manslaying', *ibidem*, f. 156r^b on Mk xv 15.

²⁵ 'Advocates', Add. 41175, f. 141r^a on Mk xii 38-40; 'The Sufficiency of Scripture', *ibidem*, f. 52v^a on Mt xv 9; 'Holy Days', *ibidem*, f. 148v^a on Mk xiv 1; 'Song', *ibidem*, f. 19v^b on Mt vi 6.

a dozen are quoted altogether; in the topic 'The Office of Bishops' alone there are some eleven quotations, eight from the sermons, ranging in length from a hundred words up to 750 or so, from the 131st Dict, and from his commentary on the 95th Psalm; in 'Avarice' there is one quotation some 2500 words long — say five pages from an average printed book — from the sermon 'Pauper et inops laudabunt nomen tuum'²⁶. In no other extant Lollard work are quotations of anything like this length found, and these must have provided for laymen or priests unable to read Latin originals a substantial volume of Grosseteste material. Parisience, another favourite authority with Wyclif, is also extensively used in 'Kings and Judges', 'Mortal Sin', 'Despair', 'The Sufficiency of Scripture' and elsewhere, with long passages of well over a thousand words from the *Summa Vitiorum* (never, it would seem, the *Summa Virtutum*)²⁷. Two other frequent sources, not so well known as Wyclif's or Lollard favourites, are 'Abuyle' and 'Odo'. The former is correctly identified by the British Museum cataloguer as Johannes Halgrinus of Abbeville; he is referred to with approval by Wyclif himself, as Workman pointed out, but no actual quotations from his sermons seem to be known in Wyclif's own Bible commentary (at least, he is not mentioned by Dr Benrath, though Miss Smalley reported his name in the margins of one manuscript of Wyclif's *Postills*) or any other Wycliffite works²⁸. The longest extracts are found in the York manuscript, woven together with the long commentaries on Matthew and Mark in the very long entry for Palm Sunday, which presumably had to provide sermon material for the whole of the following week; they include quotations from his sermons on the gospel for Passion Sunday and the gospel and epistle for Palm Sunday, the gospel for Easter Day and others. Here again continuous passages of over a thousand words are found. 'Odo', called once 'Odo þe chancellor of Paris on þe sauter' is Odo of Chateauroux, whose commentary on the psalter is used in 'Day of Judgement' (Psalm 48), in 'Advocates' (Ps. 11), in 'The Pains of Hell' (Ps. 71), and else-

²⁶ York XVI D 2, ff. 164r^a-v^b.

²⁷ For the influence of these two writers on Wyclif himself, see J. Loserth, 'Wiclus und Guilielmus Peraldus', *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaft zu Wien*, philosophische-historische Klasse, 180 (1917), and 'Wiclus and Robert Grosseteste', *ibidem*, 184 (1921).

²⁸ H. B. Workman, *John Wyclif* (Oxford, 1926), I, 336; G. A. Benrath, *Wyclif Bibelkommentar* (Berlin, 1966); Beryl Smalley, 'John Wyclif's *Postilla Super Totam Bibliam*', *Bodleian Quarterly Record*, 4 (1953), 204.

where²⁹. The only copy of this work in Britain, in Balliol College Library, is not easy to use; not only is the material arranged under the four cardinal virtues, but the quires of the manuscript are bound in the wrong order; but it is clearly the source. Hitherto it has usually been assumed, in view of Todd's claimed identification of an Odo mentioned in the *Apology for Lollard Doctrines* with Odo of Cheriton³⁰, that all untraced references in Lollard literature to Odo must be to the same writer, and this despite his known predilection for non-biblical material, which Lollard writers most despised. Here now is another candidate for at least some such references, or at least an English source for knowledge of some of his work. Nor is it difficult to understand why he and Abbeville should be so acceptable to Lollard compilers; both are fond of listing numbers of points in any discussion, driving home each with a good scriptural reference. Two other authorities cited less often are Fitz Ralph — not surprising, in view of Wyclif's fondness for him, and Pseudo-Aquinas *Compendium Theologiae Veritatis*, a work which is extensively used in the *Floretum* and *Rosarium*³¹. What the BM cataloguer reports as 'a deuout sermoun prechid late in Oxenford' is in the longer commentary 'Anselm seip þis, as I foond in a deuoute sermoun prechid late in Oxenford' — a form of reference less precise, and apparently quite unique³². Perhaps most interesting of all, because most puzzling, are three sentences parallel to the cross-references we saw earlier. One I have already quoted, 'Se of kingis and lordis office and power in a special tretijs of þis mater'; the short form of the topic of 'Mortal Sin' (the corresponding section of the long one was in a leaf now missing from York), attached to the incident of the cursing of the barren fig-tree, concludes, 'Se of þe mater of cursyng in þe propre tretis of cursyng'³³; 'Advocates', found only in short form, concludes 'Se more of lawis in xv co of Matheu and

²⁹ 'Day of Judgement', York XVI D 2, f. 9r^b; 'Advocates', Add. 41175, f. 142r^b; 'Pains of Hell', York XVI D 2, f. 208r^a.

³⁰ *An Apology for Lollard Doctrines*, edited by J. H. Todd, Camden Society, 20 (London, 1842), pp. 158, 160.

³¹ E.g. Fitz Ralph ('Ardmacanus') in 'Simony', York XVI D 2, ff. 170v^b, 172r^a; pseudo-Aquinas in 'The Bliss of Heaven', *ibidem*, f. 192v^a. Miss Hudson says of the *Compendium*, 'almost the whole of this work must be quoted at one point or another of the *Floretum*' ('A Lollard Compilation', p. 73 footnote 2).

³² British Museum, *Catalogue of Additions to the Manuscripts 1921-5* (London, 1950), p. 253 on Add. 41175.

³³ Add. 41175, f. 135r^a.

in a special tretis of lawis in þe ende of þe mater of keies. Se also in a special tretis of contrariouste of lawis, how decretals semen opunly contrary to Goddis lawe and elde decrees of holy chirche in xxx poynis.³⁴ What these treatises are I do not pretend to know. Are the references, despite their form, parallel to the other cross-references we have seen, though to topics now lost? It is barely possible, but highly unlikely. Do they allude to vernacular Lollard works, the sort of popular tracts printed by Matthew for his Early English Text Society compilation?³⁵ In the context of scholarly accuracy in which they are found, it would seem unlikely, and if they do, I cannot identify the treatises. Are they references to Wyclif's own works; in particular, is the first a reference to *De Dominio Civilis* or *De Officio Regis*. This one identification is tempting, but if it were correct it would be the only mention of Wyclif's works; there is no direct citation of any other, and no veiled allusion as 'D.E.' to the Doctor Evangelicus. And in this there is a strong contrast to the *Floretum* and *Rosarium*, which contain large numbers of quotations from Wyclif so attributed³⁶.

Let me read Miss Hudson's description of each entry in the *Floretum*:

Under each heading is assembled a variety of material: references to, and short quotations of, relevant scriptural passages, citation of patristic and later writers, and frequent reference to canon law. All these authorities are cited by exact reference, author, work, book, or section as relevant, and often within chapter by some subdivision such as 'iuxta finem'; precise identification of the passage of canon law is invariable. The exactness, and multiplicity, of reference is noteworthy; there can be no question of reliance upon memory even for the biblical quotation. This precision is found in all manuscripts.

This could perfectly well serve as a description of what I have called a topic; are the topics then simply translations of the dictionary entries of the *Floretum* or *Rosarium*? A firm 'no' must be the answer. Each entry, technically a *distinccio*, begins with a definition (avaricia est appetitus illicitus rem aliquam possidendi...) and proceeds by multiplying differentiae (confessio triplex est, confessio fidei, laudis et criminis... Confessio accusatoris quaedam est iudicalis et quaedam

³⁴ Add. 41175, f. 142rb.

³⁵ F. D. Matthew, *English Works of Wyclif Hitherto Unprinted*, EETS, O.S. 74 (London, 1880).

³⁶ Anne Hudson, 'A Lollard Compilation', p. 67.

sacramentalis...)³⁷, with a total length of perhaps 2500 words. A topic contains no initial definition, does not progress in the same way, and may well be very much longer indeed than any *distinccio*. Since both undoubtedly issue from the same milieu, albeit one in Latin and one in English, they necessarily draw on the same biblical and patristic material, most probably because they use the same aids to study, but those I have checked do not have the common material in the same order.

So we must conclude that the movement for ecclesiastical and social reform, the Lollard movement, produced in its well-organised and well-financed centres, as well as the standard sermon-cycle, two collections of material. One is an alphabetical theological commonplace book, composed in Latin (though one poorish translation into English is extant)³⁸, and of course divorced from the text of scripture. The other is a series of continuous commentaries on the gospels, closely associated with the text, in the vernacular, expanding on some topics but keeping them firmly within the discussion of the sacred page. Languages apart, this separation of theology from biblical scholarship is familiar, is it not, in the context of medieval study?³⁹ And significantly, it was not the theology but the biblical scholarship which was extensively translated. Though Wyclif's followers would not have known in detail the history of their subject, the instinct was surely sound which induced them to present to 'men of symple wit', alongside 'Goddis lawe' in their own language also a distillation of what 'hooli doctours' had said about it, and thus to make available biblical scholarship as they made available the Bible itself.

³⁷ I have used the copy of the *Rosarium* in Bodley MS 803.

³⁸ Cambridge, Gonville & Caius College MS 354; selected parts of this manuscript have been edited by Miss M.C. von Nolcken for an as yet unpublished Oxford D.Phil. thesis, which I have been privileged to see. The thesis has a wealth of documentation on the links between the *Rosarium* and vernacular tracts, but the translation itself is very different in style and vocabulary from the *Glossed Gospels*: it regularly uses 'confess' and 'confession' to translate *confiteri*, *confessio*, though the translators of the Wycliffite Bible avoid these words, invariably using 'knouleche' and 'knouleching'; it also renders *aeternus* by 'aylastyng' not 'everelastyng' and *pastores* by 'herdemen' not 'shepherdis'. Some of Miss von Nolcken's material will appear in the Heidelberg series *Middle English Texts* early in 1979.

³⁹ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd edition (Oxford, 1952), p. 368.

CEBUS C. DE BRUIN

DE PROLOGEN VAN DE EERSTE HISTORIEBIJBEL
GEPLAATST IN HET RAAM VAN HUN TIJD

De ontwikkelingsgang der middelnederlandse bijbelvertaling van haar prille begin tot het einde der middeleeuwen moge voor een deel nog in nevelen gehuld zijn, toch is het mogelijk in de veelheid van waaruit het tekstencomplex is samengesteld, een tweetal hoofdmomenten te onderscheiden. Het zijn de *Rijmbijbel* van Jacob van Maerlant en de *prozavertaling* van ca. 1360. Een nadere vergelijking van beide blijve voorbehouden voor het slot van mijn betoog, maar wel is het zaak ter inleiding hiervan in het licht te stellen waarom juist een situatieschets van de *Rijmbijbel* nuttige diensten kan bewijzen voor een plaatsing van de latere overzetting in de culturele lijst van haar tijd. In de eerste plaats is het van belang te weten dat beide dateerbaar zijn. De *Rijmbijbel* is voltooid in 1271, terwijl de prozabijbel van 1360 zijn benaming dankt aan het feit dat de historische boeken van de H. Schrift omstreeks dat jaar in de nederlandse taal zijn overgebracht; dat de bewerker de overgebleven delen van het Oude Testament pas in later tijd heeft verdietst — de Profeten bijvoorbeeld ongeveer 1383 — doet aan de bruikbaarheid van de gangbaar geworden benaming geen afbreuk. Omdat deze bijbel de eerste proza-overzetting van de *Historia Scholastica* bevat, heet hij ook wel de *Eerste Historiebijbel*.

Een tweede reden waarom men het dichtwerk en de prozabijbel vanuit één gezichtshoek in ogenschouw kan nemen, is dat de een zowel als de ander een bewerking inhoudt van Petrus Comestor's *Historia Scholastica*. De wijze waarop de auteurs van hun bron gebruik hebben gemaakt, is verschillend, maar dat de vertaler van 1360 het voorbeeld van Jacob van Maerlant, wiens werk hij kende en waardeerde, heeft gevolgd, mag geen toeval heten. Zonder de *Rijmbijbel* te noemen heeft hij het werk van Petrus Comestor op zijn wijze in zijn bijbelwerk opgenomen. Maerlant had de gewijde geschiedenis in de samenvatting die Comestor daarvan had gemaakt, berijmd en hierbij het model van de *Historia Scholastica* op de voet gevolgd. De vertaler van 1360 bracht een prozavertaling tot stand van de

komplete tekst van de kanonieke bijbelboeken en wisselde het bijbelverhaal telken male af met grotere of kleinere fragmenten uit de *Historia Scholastica*; met nadruk maakte hij steeds onderscheid tussen de 'text' en 'Scholastica'. Ondanks het verschil in werkwijze was zijn prozawerk een herhaling en voortzetting van Maerlant's dichtwerk.

Wanneer de vertaling van 1360 en de *Rijmbijbel* zo dan te bezien zijn als de twee brandpunten van een ellips, doen we dat met het doel de omtrekken van beide nauwkeuriger te bepalen dan tot dusver mogelijk was. De culturele contouren van de prozabijbel uit het midden van de XIVde eeuw laten zich het best aftekenen tegen de achtergrond van de berijming van 1271.

Om dit gedaan te krijgen dienen we de interne en externe gegevens die ter beschikking staan, bijeen te brengen en hun onderlinge samenhang aan te tonen. Alleen langs deze weg is het mogelijk te komen tot een plaatsbepaling in het organisme van de kerkelijke en maatschappelijke samenleving van de XIIIde en XIVde eeuw. Hierbij zullen de prologen die de auteurs geschreven hebben, informaties aan de hand doen. Zoals zo vaak het geval is bij het onderzoek van middeleeuwse geschriften, zijn het, door de ontstentenis van andersoortige gegevens, ook hier de prologen die kostbaar materiaal verschaffen. Men kan deze niet aandachtig genoeg lezen; mits goed ontleed en uitgelegd, bewijzen zij onschatbare diensten voor het tekenen van het profiel der schrijvers en het opsporen van hun plaats in het milieu waarvan zij deel uitmaakten.

Het is opmerkelijk dat de middeleeuwse auteurs die Jacob van Maerlant, 'thooft van allen dietschen poëten' zoals Jan van Boendale hem kenschetste, met ere vermeldden, hem niet slechts prezen om het gehalte van zijn werk in het algemeen maar in het bijzonder gewag maakten van het feit dat hij, het verzet van zijn tegenstanders trotserend¹, de H. Schrift in het Diets had overgebracht. Een vroege getuige, de dichter van *Den lof van Maria*, die niet lang na Maerlant's dood geleefd heeft, weet zelfs te berichten dat hem dit duur te staan is gekomen².

¹ Want die bible hi in Dietsche onsloot
Ende voer sijn dicht thoeft hi boot
Voer dies hadden toren.

'Jan de Weert, *Disputacie van Rogiere ende van Janne*', in E. von Kausler, *Denkmäler altniederländischer Sprache und Literatur*, III (1886), 16.

² Nu hoert wat Jacob van Maerlant sprac,
Een hoech cleric sonder lac,
Die in Dietsche brachte die scrifture,

De reputatie van Jacob van Maerlant was zelfs buiten de lands-grenzen verbreed. In de literatuur over de *Rijmbijbel*³ duikt steeds weer een citaat op uit de *Historia dogmatica* van de anglicaanse aartsbisschop Jacobus Usserius (James Ussher †1656) dat het eerst te pas gebracht is door Isaac le Long in zijn inmiddels sterk verouderde maar soms nog bruikbare *Boek-Zaal der Nederduitsche Bybels* (1764). Een duitser, een betrouwbaar zegsman naar Ussher getuigt, had medegedeeld dat Jacob van Maerlant de complete bijbel had overgezet, hetgeen hem door sommigen hoogst kwalijk was genomen. Nadat de dichter voor de paus was geciteerd — zo gaat het verhaal verder — werd zijn boek onderzocht en nadat het geaprobeerd was, tot beschaming van Maerlants vijanden weer aan de schrijver overhandigd⁴. Willem de Vreese⁵ vroeg zich af uit welke bron Ussher zijn kennis hieromtrent geput had. Het antwoord is te vinden in het anno 1920 verschenen boek over *The Lollard Bible*

Dat hem sere wert te suere,
Daer hi ons ane dede grote vrame.

'Den lof van Maria', vs. 79-83, in *Middelnederlandse Gedichten en Fragmenten*, uitgegeven door Napoleon de Pauw (Gent, 1893), 4.

³ De volledige citaten luiden :

A. *Huic affine docet lacerum quoddam bibliothecae Wigorniensis fragmentum circa idem tempus scriptum : quod Latine pariter conversum repraesentabo : 'Auditum est a Germano quodam fide digno, olim Belgam, cui nomen erat Jacobus Merland, integrum Bibliam Belgice vertisse. Propterea interpres magno a quibusdam odio habitus sese coram papa judicandum sistere jussus est, liberque examini submissus; qui tandem magnopere approbatus, illi in manus remissus est ad inimicorum confusionem'.* James Ussher, *The Whole Works*, edited by C.R. Ebrington, vol. XII (Dublin, 1864), 356.

B. Dit kan men klaar genoeg uyt het verhaal van dit geval begrypen, 't welke de vermaerde en Geleerde Jacob Usserius, Aarts-Bisschop van Armach, in *Hist. Dogmatica*, pag. 165, uyt een seeker oudt en ten deele geschonden Engelsch Handschrift, geschreven omtrent den Jaare 1410, en gevonden in de beroemde Bibliotheek van Worchester in Engelandt, ons heeft meede gedeelt, aldus luydende : 'Dat de Schryver van dit Handschrift verlaart, van seeker geloofwaardig Duystscher gehoort te hebben, dat eertyds een Nederlander, Jacob van Maerland genaamt, de geheele Bybel in 't Nederduitsch hadt vertaalt. Dat de Oversetter daarover, uyt grooten haat van sommige, aangeklaagt zynde, bevel kreeg zich voor den Paus te verantwoorden, en syn Boeck aan een ondersoek te onderwerpen, 't welke eindelyk voor seer goedt gekuert, en hem wederom ter handt gestelt is, tot verbaastheit syner vyanden'. Isaac le Long, *Boek-Zaal der Nederduitsche Bybels*, tweede uitgave (Hoorn, 1764), 220.

⁴ It was herde of a worthi man of Almaine, that summe tyme a Flemynge (his name was James Merland) translatid al the Bibel into Flemynche, for wiche dede he was somond before the pope of grete enmyte, and the boke was taken to examynacioun and trwly appreveed; it was delivered to him agene in conficioun to his enmyes.

'John Purvey, *Compendious Treatise*', in Margaret Deanesly, *The Lollard Bible* (Cambridge, 1920), 441.

⁵ W.-L. de Vreese, *Jacques van Maerlant* (Bruxelles, 1894), 11.

van Margaret Deanesly. De schrijfster drukt in de bijlagen van haar boek een pleidooi af dat John Purvey, de vertrouweling van John Wyclif en voltooier van diens bijbelvertaling, geschreven heeft ter verdediging van de lekenbijbel. Vergelijking van de middelengelse tekst van Purvey met Ussher's mededeling leert dat de ierse prelaat, compilator als hij was, stukken uit Purvey's eigen engelse overzetting van zijn kort na 1400 oorspronkelijk in het Latijn geschreven traktaat had overgenomen; het defecte handschrift van de kathedrale bibliotheek van Worcester waaraan Ussher zijn kennis had ontleend, wordt aldaar nog bewaard.

De faam van Maerlant als vertaler die om zijn werk voor de pauselijke curie had moeten verschijnen, was derhalve via Duitsland tot in Engeland doorgedrongen. Dat de *Rijmbijbel* in Duitsland bekend was, is bewezen door H. Vollmer die een fragment kon determineren als deel van een volledige middelnederduitse vertaling van de vlaamse grondtekst⁶.

Hoewel Purvey Rome niet noemt als de stad waar Maerlant verantwoording zou hebben afgelegd, schijnt de tekst van het veelbesproken grafschrift van Maerlant daarop toch te zinspelen. Wanneer in deze vrij late inscriptie is gezegd 'Quem laus dictandi rhytmos, proverbia fandi, transalpinavit', kan dit niet anders betekenen dan dat zijn dichttalent de schrijver over de Alpen heen vermaard had gemaakt. Het ligt voor de hand dat de mededelingen van Purvey en het grafschrift te herleiden zijn tot één bron⁷. Of deze berichten een weefsel van waarheid en verdichting te zien geven, is een vaak gestelde vraag. Vast staat dat Maerlant zich met zijn *Scholastica* moeilijkheden op de hals heeft gehaald. Dat hij ooit naar Rome gereisd zou zijn om zich ten overstaan van de paus te verantwoorden, wordt veelal in twijfel getrokken. Men wijst erop dat Maerlant nergens in zijn latere werken blijk geeft de stad uit eigen anschouwing te kennen; hierbij past de kanttekening dat reisbeschrijvin-

⁶ H. Vollmer, *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters* (Berlin, 1916), 7-8.

⁷ J.W. Muller, 'Een nieuw bericht omtrent Maerlant's leven en werken', *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde*, 28 (1909), 291-293. Muller zegt: 'Waarop echter die «ultramontaanse» vermaardheid van Maerlant gegrond zou zijn en waarin zij bestaan zou hebben, blijkt hier noch elders'. Jan te Winkel (*De Ontwikkelingsgang der Nederlandsche Letterkunde*, 2de druk, *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde van Middeleeuwen en Rederijkertijd*, I (Haarlem, 1922), 481) had echter al het vermoeden geopperd dat het grafschrift steunde op mondelinge overlevering.

gen en -herinneringen van mensen die in de middeleeuwen Rome bezochten, vrij zeldzaam zijn.

Voor het vervolg van mijn betoog dient als premissie dat Maerlant na circa 1267 schepenclerc van Damme geweest is. De geloofwaardigheid van A. Sanderus die hem in 1624 'scriba... Dammensis' noemde, is een enkele maal in twijfel getrokken, maar ontmoet thans weinig argwaan meer⁸. En als hij niet de 'scriba' van de schepenbank te Damme is geweest, kan hij een andere functie te Damme, Brugge of in het Vrije van Brugge bekleed hebben. Nemen we aan dat hij inderdaad schepenklerk van Damme geweest is, dan was hij belast met het schrijven van brieven, dat wil zeggen met het ontwerpen en opstellen van de officiële stukken die van de schepenbank uitgingen. Hij moet dan weliswaar een ondergeschikt ambtenaar geweest zijn die zelf niet naar voren trad, maar anderzijds achter de schermen zekere invloed uitoefende en in elk geval, evenals later Jan van Boendale, de schepenklerk van Antwerpen, ruimschoots gelegenheid had voor het schrijven van een omvangrijk oeuvre. De geletterde intellectueel-in-overheidsdienst die hij was, blijkbaar vrijgesteld van een aantal ambtelijke beslommeringen, had wellicht toegang tot de kapittelboekerij en het scriptorium van de collegiale kerk van Sint-Donaas te Brugge en van naburige abdijbibliotheeken die tegen stelling van een cautie boeken plachten uit te lenen⁹. Welke opleiding hij gehad

⁸ A. Sanderus, *De Scriptoribus Flandricis*, 1624.

⁹ Zie G.J. Lieftinck, *De librijen en scriptoria der Westvlaamsche Cisterciënsersabdijen Ter Duinen en Ter Doest en de betrekkingen tot het atelier van de kapittelschool van Sint-Donatiaan te Brugge* (Brussel, 1953); Albert Derolez, *Corpus Catalogorum Belgii. I Provincie West-Vlaanderen* (Brussel, 1966); A. Dewitte, 'Scholen en onderwijs te Brugge gedurende de Middeleeuwen', *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis «Société d'Émulation» te Brugge*, 109. In laatsgenoemd artikel een drietal gefotografeerde bladzijden uit een 'bibliotheeklijst van Sint-Donaas, ca. 1274'. Deze lijst, voorkomende in een te Hamburg bewaard cartularium, moet niet lang na de voltooiing van de *Rijmbijbel* (1271) opgesteld zijn. Een volledige film van dit cartularium bevindt zich in de bibliotheek van het bisdom Brugge. Voor de toekomstige bronnenstudie van Maerlant's werk kunnen deze lijsten nuttige diensten bewijzen. Twee voorbeelden: Maerlant kan voor zijn beknopte dichtwerk *Vander Drivoudechede* gebruik gemaakt hebben van de behandeling van de Godsleer in Vincentius Bellovacensis' *Speculum Naturale*, Liber Primus, cap. III-XXIIII, welk werk in West-Vlaanderen verbreed was. Of hij de *locus de Deo* in Henricus a Gandavo's *Summae* bestudeerd heeft, lijkt, gezien de afwijkende houding van zijn landgenoot ten aanzien van bewerking van subtile kwesties ten behoeve van leken uitgesloten. Het tweede voorbeeld is de *Rijmbijbel*. Hieraan legde Maerlant de *Historia Scholastica* van Petrus Comestor ten grondslag, maar daarnaast maakte hij gebruik van de *Vulgata* met de bijbehorende *Glossa Ordinaria* en voor zijn evangeliënharmonie de commentaar bij de *Vita Christi* (van Victor van Capua), geschreven door Zacharias Chrysopolitanus. Alle genoemde werken waren aanwezig in westvlaamse boekerijen.

heeft, blijft onzeker. De vertrouwdheid met de in het Latijn geschreven encyclopedie der wetenschappen, die uit zijn werk blijkt, geeft aanleiding tot de veronderstelling dat hij zijn vorming te danken had aan de kapittelschool van Sint-Donaas of aan een abdijschool. Zonder opgeklommen te zijn tot de priesterlijke waardigheid, bekleedde hij nadat hij zijn schoolstudiën afgebroken had, als cleric achtereenvolgens semi-officiële en ambtelijke betrekkingen bij de adel en het stadsbestuur.

Maerlant heeft zich herhaaldelijk beklaagd over tegenwerking en wanbegrip, terwijl hij ook zijnerzijds zijn mening over de 'niders' die hem bekritiseerden, niet onder stoelen of banken stak. Aanvankelijk betrof het geschil hoofdzakelijk de keuze van de stof. Hij protesteerde tegen de gewoonte van sommige vertellers de waarheid op te offeren aan in schone vorm verhulde verdichting. Dichters die de historische en bijbelse feiten geweld aandeden¹⁰, maakten zich naar zijn mening schuldig aan verkrachting van de waarheid. Bij deze literaire controverse die tot het einde van Maerlant's leven voortduurde, voegde zich een geschil dat ontstond naar aanleiding van zijn bijbelbewerking en ander werk dat met de H. Schrift in verband stond. Wanneer hij 'leeken weten dede ute bybelen die heimelichede' (*Sp. Hist.*, I^e partie, 84-85), kon dat tweeeérlei betekenen. Het kon betrekking hebben op de *Rijmbijbel*, maar evenzo goed op zijn behandeling van het geloofsgeheim der Trinitet in het gedicht *Vander Drievoudechede*¹¹.

De toon die hij aanslaat tegen de 'nidege' die ageerden tegen zijn pogingen voor leken de inhoud van de H. Schrift in de volkstaal over te brengen en uit te leggen, is nog geprikkelder dan die van zijn aanvallen op zijn literaire critici en tegenstanders. Het is alsof het verzet hem nu persoonlijk treft en schaadt. Deze toon is te beluisteren in de bekende proloog waarmee hij de *Scholastica* opent. Daar smeekt hij God zijn boosaardige critici die rusteloos in de

¹⁰ Een van dezen was een 'pape in Vlaenderlant' die 'dat Dietsch van Ons Heren Wrake' gemaakt had. Zie J. van Vloten, *Jacob van Maerlant's Merlijn* (Leiden, 1880), vs 28, 589-590. Het heeft er alle schijn van dat Maerlant hier, in zijn *Historie van den Grale*, spreekt over een nederlandse bewerking van het XIIde-eeuwse franse gedicht *La Venjance Nostre Seigneur*, dat in 1952 uitgegeven is door Loyal A.T. Gryting, Michigan. De toekomstige schrijver van de 'Verlustgeschiedte' van de middelnederlandse letterkunde der dertiende eeuw zou dan deze voorloper van Maerlant's *Wrake van Jerusalem* moeten vermelden.

¹¹ Uitgegeven door J. Verdam-P. Leendertz Jr., *Jacob van Maerlants Strophische Gedichten* (Leiden, 1918), 61-89.

weer zijn aanmerkingen te maken op de inhoud van zijn geschriften, onschadelijk te maken. En zich rechtstreeks tot zijn tegenstanders richtend, vraagt hij hen waarom zij hem in zijn gezicht vleien, terwijl zij hem achter zijn rug bekladden en verraden! 'Het verga u allen als Judas', zo besluit hij zijn uitval¹².

Nog bitterder is zijn verwijt wanneer hij in het minder bekende voorwoord der vierde partie van de *Spiegel Historiael* klaagt dat al zijn moeite vergeefs is. 'Wie op het zeestrand ploegt en zaait, met hoeveel zorg hij het akkerland ook bedijkt en met een zeewering omgeeft, toch wordt het hem door de zilte zee ontnomen. Zijn ijver helpt hem absoluut niets; de resultaten van zijn ingespannen ploegen en hoopvol zaaien verspeelt hij. Zo gaat het met alles wat ik schrijf. Booswichten, hypocrieten en afvalligen benemen mij met hun achterklap de vruchten van mijn inspanning. Wat ik ook schrijf, zij weten het door hun gesluister achter mijn rug af te breken. Zo ben ik ook als iemand die op het zeestrand zaait. Ik bid Christus en Maria mij in bescherming te nemen tegen deze kwaadaardige lieden'¹³.

¹² Maar nu suldi sonder vursten [= uitstel]

Gode met mi bidden mede,

Dat

..... hi die nideghe verdue,

Die altoes versch sijn ende nue

Ende talre stont daer toe gherust

Dat hem te begripene lust

Min ghedichte ende mine word.

.....

Ghi nideghe

Twi si di voer mine oghen smeker

Ende bachtien valsch alse verrader?

Met Judase moet ghiis alle gader.

J. David, *Rymbybel van Jacob van Maerlant*, I (Brussel, 1858), 64-66, 73-77, 78, 86-88.

¹³ Die erdt ende zait buten dunen,
Hine caent ghediken no ghetunen,
Hen neemt hem die zoute zee;
Sijn weren en diet hem min no mee,
Hine verlieset plouch ende zaet
Ende aerbeit ende toeverlaet.
Aldus varet dat ic dichte,
Het ontrunen mi lose wichtie,
Ypocrieten ende apostaten :
Ic pine al te miere onbaten.
Wat ic dichte, si connent ontrunen :
Dus zaic oec buten dunen.

God, die milde es te ghevene,

Twee elementen in deze proloog komt bijzondere aandacht toe. Het spreekt vanzelf dat mijn interpretatie voor een betere plaats zal moeten maken zodra deze aan de hand wordt gedaan, maar voorschijn lijkt de volgende uitleg aanvaardbaar. Wanneer Maerlant zich erover beklaagt dat zijn goede bedoelingen miskend worden en zijn pogingen schipbreuk lijden, kan dit verband houden met zijn gedicht *Vander Drievoudechede*. In de eerste strofe¹⁴ drukt hij de lezers op het hart geen tittel of iota toe te voegen of weg te laten. De zaak die hier behandeld is, zegt hij, is allerminst iets waar men lichtvaardig mee mag omspringen; integendeel, zij betreft een leerstuk waarvoor hij bereid was desnoods een gewelddadige dood te sterven. Ondanks deze uitdrukkelijke betuiging van zijn orthodoxie hebben zijn vijanden tot zijn grote verontwaardiging het hem kwalijk genomen dat hij het mysterie van de H. Drievuldigheid in de volkstaal had ‘ontbonden’, d.i. uitgelegd en verklaard. Ook al was in zijn uiteenzetting niets te vinden wat naar ketterij zweemde, toch zagen zij in het blote feit dat hij leken in de gelegenheid stelde na te denken over zulk een tere zaak, een gevaarlijke inbreuk op een pastorale bevoegdheid die volgens het kerkelijk recht alleen aan priesters toekwam. Zijn bestrijders waren uiteraard te vinden in de kring der wereldgeestelijken die het preek- en uitlegrecht bezaten.

Het andere gegeven in de proloog dat een speciale vermelding verdient, is de klacht over de wijze waarop de ‘lose wichte’ hem

Biddic ende siere moeder mede,
Dat hi mi doe der scalke vrede.

Jacob van Maerlant, *Spiegel Historiael*, uitgegeven door M. de Vries en E. Verwijs (Leiden, 1863), III, 169 (IV Partie, I Boek, vs 1-12, 26-28). J. van Mierlo, *Jacob van Maerlant* (Antwerpen, 1946), 57, schreef reeds naar aanleiding van de boven in noot 12 geciteerde woorden uit de *Rijmbijbel* over ‘die nideghe... die talre stont zijn daer toe gerust/dat hem emmer begripens lust/mijn gedichte ende mijn wort’: ‘Men krijgt bijna de indruk van allerlei gekonkel tegen hem’.

¹⁴ Ic mane mannen metten wiven
Die dit sullen lesen of scriven
Upten hoghesten ban,
Dat si dit dicht laten bliven
Rene, dat siere niet in en driven
Woort, lettre, af no an.
Doen sijt ooc, hem sal becliven
Mijn ban, ende sine sulne awriven
Niet moghen nochtan.
Hennes gheen spot dit van keitiven,
Hets daer ic mi omme liete ontlichen,
Eer icker schiede van.
Nu hore die leren can.

belagen en een complot tegen hem smeden. Zij strijden niet met open vizier maar oefenen achterbakse kritiek op hem uit. Hun wapen is de roddel¹⁵. Wie fluisterend spreekt, kan erop rekenen dat de luisterraar de oren spitst, en naarmate de achterklap meer gehoor vindt, des te groter worden de machteloosheid en weerloosheid van het slachtoffer.

Intussen is het niet bij laster alleen gebleven; zijn tegenstanders die aanstoot namen aan zijn bijbelverdietsing en onbevoegde Schriftuitleg en zich ongetwijfeld ergerden aan zijn vrijmoedige veroordeling van hun wereldzin — in de *Rijmbijbel* fulmineert hij herhaaldelijk tegen hun levensgedrag, ook in passages waar de tekst van Comestor zulke uitvallen niet vertoont — wisten tweemaal gedaan te krijgen dat hij officieel door ‘dat paepscap’ ‘begrepen’ werd.

Maerlant zegt in de aanhef van het eerste deel van zijn *Spiegel Historiael* dat hij met opzet de ‘clergie’ die in overvloed in Vincentius Bellovacensis’ *Speculum Historiale* aanwezig is, terzijde zal laten: hij was beducht de toorn van dat paepscap, d.i. de priesterschap op te wekken. Reeds tweemaal was hij ‘in haer begripen’ geweest, omdat hij leken de toegang had ontsloten tot de verborgenheden van de H. Schrift; hij wilde voorkomen dat dit hem voor de derde keer zou wedervaren¹⁶. Deze woorden zijn voor slechts één uitleg vatbaar: als Maerlant uitdrukkelijk zegt dat hij al eens voor de tweede maal in het ‘begripen’ van de geestelijkheid geweest is, kan het niet anders of zulk een uitlating heeft betrekking op een paar concrete gebeurtenissen in vorige jaren. Was hij beangst nu voor de derde keer voor de vierschaar der geestelijkheid geroepen te worden¹⁶? De eerste maal zou hem dit dan overkomen moeten zijn na de publikatie van een werk als *Vander Drievoudechede* of een soortgelijk geschrift dat om de behandeling van subtile geloofszaken voor een publiek van leken de bezorgdheid der geestelijkheid gaande had gemaakt, de

¹⁵ Ende oec mede hebbic vaer,
Want den leeken eist te swaer,
Dat des dat paepscap belgen soude,
Of ic mi dies onderwinden woude.
Ende anderwaerven hebbic gewesen
In haer begripen van desen,
Want ic leeken weten dede
Uter Byblen die heimelichede.

Spiegel Historiael, I Partie, Proloog 79-85.

¹⁶ Van Mierlo die deze woorden in *Jacob van Maerlant*, 58, gebruikt, gelooft niet dat het zo ver gekomen is. M.i. is het wel degelijk op een botsing en veroordeling uitgelopen.

andere keer in elk geval na de voltooiing van de *Scholastica*, de benaming die Maerlant zelf aan zijn berijmde bijbelwerk placht te geven. Men kan zich afvragen wat onder ‘begripen’ precies is te verstaan. Beteekt het dat hij heeft moeten verschijnen voor een geestelijke rechtbank om zich te verantwoorden voor zijn vrijmoedige behandeling van kerkelijke doctrines en verdietsing van de Schriften behoeve van een kring van mensen die louter uit leken bestond, of heeft een of andere kerkelijke hoogwaardigheidsbekleder hem bij zich geroepen en hem na een gesprek terechtgewezen? Het werkwoord ‘begripen’ kan in het Middelnederlands zowel ‘straffen’ als ‘gispen’ betekenen. En als hij gestraft is, van welke aard zou de opgelegde straf dan geweest kunnen zijn? Een penitentie of een strafbedevaart? In elk geval blijkt uit Maerlant’s mededeling dat er een kern van waarheid verscholen is in de aloude overlevering dat hij moeilijkheden gehad heeft met de kerkelijke overheid en dat deze passende maatregelen heeft moeten nemen, van welke aard deze maatregelen dan ook geweest zijn, berispingen dan wel kerkelijke straffen.

Het wil mij voorkomen dat de hier geciteerde bewijsplaatsen, juist omdat zij betrekking lijken te hebben op voorvallen die op de dichter diepe indruk hebben gemaakt, ten enen male de mogelijkheid uitsluiten dat hier sprake zou zijn van een litteraire hantering van topoi. In zijn gedichten gewaagt hij herhaaldelijk van tegenstanders en ‘niders’. Dan zijn het de schrijvers die zich toeleggen op het vertellen van fantasierijke verhalen over verzonnen gebeurtenissen die op deze wijze tegemoet willen komen aan de smaak van een oppervlakkig publiek. Maerlant wilde zijn lezers leerzame en historisch verantwoorde lectuur verschaffen. Breekt hij dan de staf over degenen die beuzelingen opdissen, dan staat de ene litteraire opvatting tegenover de andere en behoeven de termen die hij gebruikt geenszins topoi te zijn. Nog minder is dat het geval met de kwalifikaties die hij gebruikt wanneer hij de bestrijders van zijn popularisering van geloofsstoffen en van de bijbel te lijf gaat. Dan vecht hij niet tegen fictieve vijanden en voert hij geen litterair schimmenspel op maar wortelt zijn verweer in een harde werkelijkheid, de realiteit van een priesterschap die hem zijn eigenmachtige verbreiding van godsdienstige zaken in de wereld der leken om principiële redenen euvel duidde¹⁷.

¹⁷ Ook Lodewijk van Velthem heeft te kampen gehad met de tegenkanting van de geestelijkheid die hem kwalijk nam dat hij visioenen van Methodius en Hildegard von Bingen, in het Nederlands bewerkt, in zijn vervolg op Maerlant’s *Spiegel Historiael* opnam.

De tegenstand die Maerlant's theologisch werk in de volkstaal ondervond — wij rekenen hiertoe, als gezegd, naast de *Rijmbijbel*, het gedicht *Vander Drievoudechede* — is verklaarbaar uit de houding die de leiders der Kerk vanouds ten aanzien van de Bijbel plachten aan te nemen. Hun positiebepaling had wortels in een diep verleden. In de vroege Kerk stonden de kerkelijke overheden bijbellectuur door leken toe en moedigen haar zelfs aan door bijbelboeken in een speciale ruimte van het kerkgebouw ter lezing te leggen. Maar tegelijkertijd maanden de woordvoerders der Kerk tot behoedzaamheid. Weliswaar bepleitten zij nog niet de uitvaardiging van beperkende bepalingen maar ondoordacht bijbelgebruik en eigenmachtige uitleg door leken stuitten bij hen op bezwaren. Gregorius van Nazianze vreesde dat velerlei misvattingen daarvan het gevolg zouden zijn. Clemens van Alexandrië schreef dat het gewone volk even weinig met de Schrift kon beginnen als een ezel met een lier. In soortgelijke zin, maar in voorzichtiger termen, uitten zich kerkvaders als Augustinus, Hieronymus en Gregorius de Grote; volgens hen kon Schriftlezing alleen dan vrucht afwerpen wanneer zij werd begeleid door de uitleg van deskundige theologen¹⁸.

Toen reeds, maar ook in de eeuwen nadien had de Kerk ondervonden dat het ontstaan van ketterijen veelal het gevolg was geweest van zelfstandige, niet door de geestelijkheid begeleide Schriftlezing door leken en van onafhankelijke Schriftverklaring door onbevoegden. Telken male was het voorgekomen dat katharen en waldenzen die de Kerk als heilsinstituut verwierpen of discutabel stelden, zich beriepen op de H. Schrift. De vertalingen van bijbelboeken die in hun kring circuleerden, berustten echter niet op ketterse, oudlatijnse versies zoals wel beweerd is, bijbelredakties die afweken van de algemeen aanvaarde en alleen-gezaghebbende Vulgata. Het was de bijbeltekst van Hieronymus waarop de bewerkingen die zij lazen, teruggingen. Het gevaar school veeleer in de wijze waarop de ketters bepaalde passages in de gangbare vertaling gingen opvatten. Het voor de Kerk ontoelaatbare was dat leken de inhoud van de H. Schrift lazen en dat hun voorgangers, leken evenzeer als hun volgelingen, zonder daartoe door de Kerk gemachtigd te zijn, haar op eigen gezag verklaarden. De bestrijding van de ketterij trof ook het gebruik van de volkstaalbijbel. Dit leidde soms tot regionaal beperkende bepalingen, door enkele bisschoppen voor hun diocezen uitgevaardigd. Een

¹⁸ Adolf von Harnack, *Privater Gebrauch heiliger Schriften in der Alten Kirche* (Leipzig, 1912), passim.

algemeen bijbelverbod is nooit afgekondigd. De genomen maatregelen waren niet gericht tegen de ongevaarlijk geachte lezing van de Psalmen en het lectionarium in de volkstaal; zij beoogden de lezing van volledige bijbelboeken als de oudtestamentische profeten, de Apocalyps en de Brieven van het Nieuwe Testament te beletten. De ervaring had geleerd dat ketters zich gemeenlijk op uitspraken in deze bijbelboeken beriepen om hun dwaalleer kracht bij te zetten. De wrange vruchten van zulk ongecontroleerd Schriftgebruik waren steeds geweest dualistische verwerping van de sacramenten en geëxalteerde kritiek op de Kerk als heilsinstituut en het wereldse levensgedrag en de plichtsverzaking van haar dienaren. Nog gedurende lange tijd nadat de dualistische heresie der katharen uitgeroeid was, staken dissidenten het hoofd op, vooral naar het pantheïsme neigende vrijgeesten en antinomianen. Zij waren te vinden in het Noorden van Frankrijk en in het Zuiden der Nederlanden, vooral in de kring van sommige begijnen en begarden. Geen wonder dat juist in dit deel van West-Europa de kerkelijke overheden op hun hoede bleven. Gold hun beduchtheid aanvankelijk alleen de lekenbijbel, weldra begon de argwaan zich uit te strekken over alle stichtelijke lectuur in de landstaal, al werd een enkele keer voor heiligenlevens een uitzondering gemaakt. Tegen deze achtergrond tekent zich het verzet af van sommige geestelijken tegen Maerlant's popularisatie van bijbelse en theologische stoffen. Al had hij alle vereiste voorzorgsmaatregelen getroffen ten einde zijn werk te vrijwaren tegen mogelijke aanvallen, toch was dit voor zijn tegenstanders geen beletsel, hem aan te vallen. Dat zijn behandeling van het dogma der Trinitet de leer der Kerk getrouw had weergegeven en zijn *Scholastica* een berijming was van een werk van Petrus Comestor, wiens orthodoxie boven alle twijfel verheven was, verhinderde hen niet, tegen hem, om het feit dat hij leken had willen inleiden in de wereld van de bijbel en de leer der Kerk, een beschuldiging in te brengen.

De hoogwaardigheidsbekleders van het bisdom Doornik waaronder het deel van West-Vlaanderen waar hij woonde, ressorteerde, legden een bijzondere waakzaamheid aan de dag. De herinnering aan de ketter Gondulph die in 1025 door bisschop Gerard I van het naburige diocees Kamerijk was veroordeeld omdat hij groepen katharen de Evangelien en Handelingen der Apostelen had verstrekt¹⁹, was blijkbaar nog niet uitgewist, evenmin als de gedachtenis

¹⁹ E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, 2^e édition, 5 tomes (Bruxelles, 1945-1952), II, 412.

van Hyechardus Remensis furnarius, Echard de bakker van Reims, een waldens die ca. 1230 als ketter verbrand was en blijkens een besluit van het concilie de H. Schrift in de franse taal bezat²⁰. Het is daarom allerminst verbazingwekkend dat de minderbroeder Gilbert van Doornik (†1284) die circa 1274 ten behoeve van het 2^e concilie van Lyon een verslag *De scandalis ecclesiae* opstelde, in zijn opsomming speciaal gewag maakte van begijnen, onontwikkelde vrouwen volgens hem, die *subtilitates* in ketterse zin behandelden, behagen schepten in *novitates* en de gewoonte hadden de geheimen der Schrift, zowel in huisbijeenkomsten als in het openbaar, te lezen en te verklaren²¹. Wat Gilbert mededeelt, moet een *scandalum* geweest zijn dat hij in heel het bisdom Doornik, derhalve ook in West-Vlaanderen, had aangetroffen. Van een ‘bijbelverbod’ in het bisdom Doornik, is, mij althans, niets bekend.

Tot nog toe is geen naam bekend van een wereldgeestelijke die behoorde tot de aktieve bestrijders van de lekenbijbel. Er was echter in Maerlant’s tijd in het bisdom een invloedrijk theoloog werkzaam die om zijn geschriften en hoogstwaarschijnlijk ook om de wijze waarop hij zijn ambtelijke taak vervulde, beschouwd mag worden als exponent van de kerkelijke zienswijze. Ik bedoel zijn landgenoot Hendrik van Gent (ca. 1217-1293), de *doctor solemnis* van de Kerk der middel-eeuwen²². Gevormd te Keulen in de leerschool van Albertus Magnus, leidde de oostvlaming het leven van een geleerde en van een prelaat. Hij was werkzaam nu eens aan de theologische faculteit te Parijs, dan weer als wereldgeestelijke in het bisdom Doornik waarin hij als raadsman van de bisschop hoge posten vervulde. Nadat hij eerst kanunnik bij het kathedrale kapittel van Doornik was geweest, werd hij, vóór 1276, aartsdiaken te Brugge, om enige jaren later in Doornik met dezelfde waardigheid gekleed te worden. Maerlant, de schepenklerk van Damme, moet de vertegenwoordiger van de bisschop in Brugge gekend hebben.

Hendrik van Gent’s naam is in de Maerlant-studie herhaaldelijk te pas gebracht maar nooit in samenhang met de onderhavige kwestie. De onderzoekers van de bronnen waaruit de dichter zijn inspiratie en kennis geput zou kunnen hebben, waren gestuit op het

²⁰ C.H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (New York, 1929), 247.

²¹ ‘Collectio de scandalis ecclesiae’, edidit A. Stroick in *Archivum Franciscanum Historicum*, 24 (1931), 61-62.

²² Jean Ribaillier, ‘Henri de Gand’, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII (Paris, 1971), 197-210.

werk van diens landgenoot. Enige van Maerlant's in dialoogvorm gestelde strofische gedichten vertonen namelijk de bouw van het *quodlibet*, in het universitaire bedrijf een mondelinge discussie over een willekeurig onderwerp, gehouden bij een openbare plechtigheid. De Maerlant-kenners gingen op zoek naar een vlaamse theoloog uit het midden of de tweede helft van de dertiende eeuw, aan wiens werk de dichter wellicht niet alleen de vorm maar ook de inhoud ontleend zou kunnen hebben. Jan te Winkel was een der eersten die een hoofdstuk uit de omvangrijke *Quodlibeta* van Henricus Gandavensis doorlas op zoek naar overeenkomsten tussen Maerlant's 'communisme' en de denkbeelden die de theoloog had ontvouwd in de *quaestio de quodlibet*, getiteld: 'Utrum bonum sit omnia esse communia in civitate'. Het enige wat hij vond, was niet meer dan een vage gelijkenis tussen beider ideeën die tot eenzelfde bron te herleiden was. Hij eindigt zijn beschouwing met de constatering dat er een groot verschil was tussen de zin voor de praktijk van de prelaat Hendrik van Gent en het idealisme van de dichter²³.

De gedachte dat Maerlant voor de gedachteninhoud van enkele gedichten schatplichtig geweest moet zijn aan de scholastiek van zijn tijd, liet de onderzoekers niet los. Wolfgang Friedrich, een promovendus van de uit Nederland afkomstige leipziger hoogleraar André Jolles, de vroegere vriend van Huizinga, ging in opdracht van zijn promotor op zoek naar de theologische bronnen van Maerlant's werk. Eensdeels leverde dit onderzoek een positief resultaat op: de *Disputacie*, een van zijn gedichten in dialogische vorm, bleek te berusten op de *Lamentatio Beate Marie ad Crucem* van Philippus Cancellarius (Philippe le Grève), kanselier aan de universiteit van Parijs. Anderdeels was de uitkomst negatief: van raadpleging van Henricus' *Quodlibeta* of andere werken door Maerlant was volgens hem niets te vinden. Na een omstandige uiteenzetting uitte hij toch nog de door de lezer niet meer verwachte gissing dat de dichter door de godegeerde beïnvloed is geweest, maar bewijzen kon hij niet overleggen²⁴.

Bij nadere beschouwing is evenwel het feit dat Maerlant het werk van zijn tijdgenoot niet gebruikte, zeer goed te verklaren uit de kerkelijke situatie waarin hij verkeerde. Naast zijn *Quodlibeta* had

²³ Jan te Winkel, *Maerlant's werken*, tweede druk (Gent-'s Gravenhage, 1892), 301 vlg.

²⁴ Wolfgang Friedrich, *Der lateinische Hintergrund zu Maerlant's 'Disputacie'* (Leipzig, 1934).

Hendrik van Gent een ander werk geschreven dat in zijn tijd en in de latere middeleeuwen groot gezag had, de *Summae quaestionum ordinarium*²⁵. Dit lijvige boek behelst enige uitspraken die duidelijk maken hoe het komt dat de pogingen van Te Winkel en Friedrich vruchteloos waren gebleven en dat Jacob van Maerlant weinig lust gevoeld moet hebben zijn licht bij zijn geleerde landgenoot op te steken. In *quaestio prima* van articulus XII zegt Henricus a Gandavo: 'Vrouwen zijn belust om te weten te komen wat voor haar niet nuttig is', en verderop: 'Daarom handelen degenen die vrouwen, buiten wat voor haar passend en heilzaam is om te weten, theologisch onderricht geven, uitermate dwaas; vooral is af te keuren dat zij deze vrouwen de verholenheid van de Schrift uitleggen en gewijde boeken in de volkstaal ter lezing geven'. In articulus XVII, in de *responsio* bij *quaestio secunda*, lezen we: 'Zeer verkeerd handelen degenen die aan leken en vrouwen de verborgen en geheime mysteries der H. Schrift voorleggen en verklaren; dit strekt deze mensen allerminst tot zegen; integendeel, zij lijden daardoor in toenemende mate schade aan hun ziel en komen bloot te staan aan duizend gevaren'.

De vrouwen op wie Hendrik van Gent doelt, waren de begijnen die in die tijd niet zelden verdacht werden van heterodoxie en hierom vervolgd werden. Maerlant schreef niet voor de begijnen met wier beweging hij bij mijn weten niets te maken had, maar wel voor de laici die Hendrik van Gent eveneens in bescherming nam tegen de heilloze werking die volgens hem kon uitgaan van de lezing van gewijde boeken in de landstaal. En wanneer de doctor solemnis een afkeurend oordeel uitspreekt over de dwaasheid van hen die de mysteriën van de H. Schrift aan leken voorleggen en verklaren — hij gebruikt de woorden *proponere* en *exponere* — dan was dat een verwijt dat Maerlant zich persoonlijk kon aantrekken sinds hij in zijn dichterlijk geschrift over de H. Drievuldigheid en in zijn *Rijmbijbel* precies datgene gedaan had wat de geleerde schrijver van de *Summae* zo streng had gelaakt: aan leken de H. Schrift voorleggen en de inhoud uitleggen. In de Articuli XI en XII der *Summae quaestionum ordinarium* zet de schrijver omstandig uiteen waarom *simplices* en *idiotae* niet in staat zijn als *doctores theologiae* op te treden. De beantwoording van de hier aan de orde gestelde *quaestiones* behelst een theoretische fundering van de mening en praktijk der kerkelijke gezagsdragers in het bisdom Doornik.

²⁵ Henry of Ghent, *Summae Quaestionum Ordinarium* (Reprint of the 1520 Edition), I (Louvain-Paderborn, 1953).

Zoals in het voorgaande betoogd is, hebben de leden van ‘dat paepscap’, die Maerlant’s verdietsing en verklaring van bijbelstoffen bestreden, het vermoedelijk niet gelaten bij particuliere afkeuringen alleen. Ook officieel is hij meer dan eens berispt. Of het woord ‘begrijpen’ dat hij herhaaldelijk bezigt ten aanzien van de maatregelen die de ‘priesterschap’ tegen hem nam, ook ‘bestaffen’ kan betekenen, moge blijken uit wat er voorgevallen is tijdens de behandeling van een ‘cause célèbre’ waarvan Maerlant niet onkundig geweest kan zijn²⁶.

In het stadsarchief te Brugge wordt een groot aantal stukken bewaard, die betrekking hebben op een conflict van de schepenbanken van Brugge, Damme en het Vrije van Brugge met het bisdom Doornik waarin deze plaatsen gelegen waren. Evenals elders streefden ook in Vlaanderen de steden naar een grotere mate van autonomie, inzonderheid ten aanzien van de rechtspraak, zowel de wereldlijke als de geestelijke. De Kerk had een groot deel van het maatschappelijk leven doortrokken en hield dit in haar greep. De steden wier burgers zich in toenemende mate bewust waren geworden van hun betekenis in de samenleving, waren erop uit zich aan deze invloed te onttrekken. De macht van de spirituele jurisdictie, binnen hun territorium uitgeoefend door bisschoppelijke tribunale, was hun een doorn in het oog. Een aantal vergrijpen die tot nog toe als *peccata ecclesiastica* waren aangemerkt maar naar hun gevoelen eerder civiele misdrijven waren, wilden zij onderbrengen bij de temporele jurisdictie. De actie die de schepenbanken van beide steden en het Vrije van Brugge voerden ter verkrijging van stedelijke zelfstandigheid op het terrein van jurisdictie, leidde tenslotte tot een enige decennia durend rechtsgeding dat in 1269 een aanvang nam. De bisschop van Doornik bleef als voorzitter van het ‘seendgerecht’ aanspraak maken op het recht tot het houden van synodale rechtszittingen in de westvlaamse steden. De schepenbanken betwistten hem dat recht. Hier was conflictstof te over voor een toenemen van de reeds lang bestaande spanning tussen clerus en leken die de macht van de bisschop gaandeweg wilden terugdringen. De seendgerechten plachten op gezette tijden bijeen te komen; de vergaderingen werden met tussenpozen van ± 3 jaren gepresideerd door de bisschop zelf of door de aartsdiaken die als zijn plaatsvervanger optrad; daarnaast

²⁶ Een inventaris, met regesten en uittreksels, is te vinden in L. Gilliodts-van Severen, *Inventaire des Archives de la ville de Bruges. Section première, Inventaire des Charters*, tome premier (z.pl., z.j.), 219-265.

werden in moeder- en parochiekerken zittingen belegd onder voorzitterschap van de deken. *Scabini synodales* velden het vonnis tegen overtreders van de kerkelijke wetten. De *peccata ecclesiastica* waren o.a. luxuria, fornicatio, adulterium, usura, pariurium, incestus, etc.

Een belangrijk geschilpunt was de techniek van het voorafgaand onderzoek en de strafoplegging *sine accusatione*. Het wereldlijk strafprocesrecht paste op analoge wijze in ernstige zaken de onderzoeks-techniek van de 'stille waarheid' toe²⁷. De 'inquisitie' geschiedde in het geheim. 'De betichte', aldus Van Caenegem, ziet de getuigen niet; hij is afwezig bij hun depositie, hij kan ze niet wraken, niet interpelleren. Wellicht weet hij niet eens dat tegen hem een onderzoek aan de gang is. Hij kent ze niet, hij kent hun verklaringen niet. Geen vrees voor de betichte weerhoudt hen alle mogelijke gegevens mede te delen, volledige geheimhouding wordt hun verzekerd. Men eist geen waarnemingsgetuigenis. Men aanvaardt ook zogenaamde getuigenissen van menen, vermoeden, verdenken. Het getuigenis wordt aldus een verdenking, een betichting eerder dan een verklaring omtrent feiten... De gegevens waarop de rechters een veroordeling steunen, blijven onbekend, ze ontsnappen aan alle kritiek omdat controle onmogelijk wordt. De synodale rechtbank paste een soortgelijke methode van geheim onderzoek toe. Het getuigenis van twee *testes synodales* volstond voor het vellen van een vonnis. Elke parochie had haar eigen synodale getuigen voor het aanbrengen van ernstige overtreders van de kerkelijke wetten. De *crimina* waaraan de betichten zich schuldig gemaakt zouden hebben, raakten de persoonlijke levenssfeer; dit verklaart mede de weerzin tegen de inmenging der bisschoppelijke hoogwaardigheidsbekleders in het levensgedrag der burgers, en het groeiende verlangen naar onafhankelijkheid.

De klacht van de drie schepenbanken die hun burgers in bescherming namen tegen willekeur, werd behandeld in een reeks achtereenvolgende zittingen. De beschuldigden waren bijna allen leken maar ook een enkele clericus was onder hen. De ambtelijke verslagen van die zittingen ademen, ondanks de zakelijk juridische stijl waarin ze gesteld zijn of misschien juist hierdoor, een 'réalité saisante', zoals een archivarist terecht zegt²⁸. De verklaringen der getuigen die door de rechtbank waren opgeroepen, zijn doortrokken van een bewogenheid die inder-

²⁷ R.C. Van Caenegem, *Geschiedenis van het Strafprocesrecht in Vlaanderen van de XIde tot de XIVde eeuw* (Brussel, 1956), 24-212.

²⁸ Gilliodts, *Inventaire*, 224.

daad onmiskenbaar is. Er is slechts weinig verbeeldingskracht voor nodig om zich voor te stellen hoe vergiftigd de atmosfeer onder de bevolking van de vlaamse steden geweest moet zijn : een groep van al of niet valselyk betichten voor wie de schepenbanken opkwamen²⁹, kwam te staan tegenover de getuigenissen van de *testes synodales* die doorgaans uit een andere, lagere bevolkingsklasse afkomstig waren dan de beschuldigden; al of niet vermeende onschuld zag zich gesteld tegenover blinde verdachtmaking door 'lose wichte' die erop uit waren anderen hun goede naam te 'ontrunen'. Met opzet gebruik ik hier de termen die Maerlant gebruikt wanneer hij er zich over beklaagt het slachtoffer te zijn van verdachtmakingen. Een interessante depositie werd afgelegd door niemand minder dan de baljuw van Damme. Zij luidt als volgt : 'Petrus, dictus Liecars, baillivus ville de Dam' getuigt : 'Jacobus quidam pertractus asserebat se esse iniuste, offerens se, Jacobum, stare iure et se legitime purgare cum decima manu sua'. Deze Jacob, inwoner van Damme, moet wel van een zwaar vergrijp beticht geweest zijn dat hij aanbood zich van de valselyk tegen hem ingebrachte beschuldiging te zuiveren door de eed van 9 eedhelpers.

Een andere klacht van de schepenen betrof het feit dat deze synodale getuigen leken waren, mensen *parve auctoritatis et dignitatis, illiterati als barbitonsores, fullones, serviarii, operarii en andere mediocres personae*³⁰ die naar willekeur tegen *clericos et laicos* beschuldigingen konden uitbrengen. Uit deze woorden spreekt de minachting der aanzienlijken voor de bevolkingsklasse uit welker midden de helpers van de clerus afkomstig waren. De grenzen tussen de stand der patriciërs en die der 'gemeente' mogen later vervaagd zijn, in die tijd was het sociaal verschil nog voelbaar aanwezig. Uit de processtukken blijkt bovendien dat de meeste parochiepriesters één lijn trokken met de bisschop. Twee stromingen tekenen zich nu af. De ene is de bisschop en zijn dienaren van hoog tot laag, de andere groep de patriciërs der steden.

Toen de schepenbanken nul op het rekest kregen, gingen ze in hoger beroep bij de aartsbisschop van Reims die de bisschop van Doornik, *sede vacante*, in het ongelijk stelde. Op zijn beurt appelleerde de bisschop van Doornik bij het pauselijk hof. Te Reims en Rome

²⁹ Jacob van Maerlant gebruikt het werkwoord 'runen' vaak in de betekenis van 'een geheime samensprekking houden, konkelen, een aanslag beramen'. Zie J. Verdam-E. Vernijs, *Middelnederlandsch Woordenboek*, VI, 1702.

³⁰ Gilliodts, *Inventaire*, 232, 239.

hebben de procuratoren van de vlaamse steden gedurende de lange reeks van jaren die het geldverslindende proces duurde, de belangen van hun lastgevers behartigd. Hoe de afloop geweest is, staat niet helemaal vast maar het laatste stuk dat Gilliodts vermeldt³¹, wettigt het vermoeden dat de vlaamse schepenen tenslotte in het gelijk gesteld zijn.

Het slepend rechtsgeding moet juist in de tijd dat Maerlant zijn *Rijmbijbel* vervaardigde, zijn hoogtepunt bereikt hebben. De beginjaren van het proces waren, zoals gezegd, van 1269-73; de dichter voltooide zijn *Scholastica* in 1271. Wanneer Maerlant inderdaad schepenklerk van de stad Damme geweest is, moet hij ook ambtelijk betrokken geweest zijn bij het rechtsgeding. De plaatselijke schepenbank stelde stukken op of pleegde overleg met de andere schepenbanken ter zake van de redactie van de stukken die men liet uitgaan. Wie anders dan de schepenklerk zou in aanmerking gekomen zijn voor het opstellen van deze dokumenten?

Maar zelfs al is Maerlant ambtshalve niet belast geweest met deze taak, zelfs al zou hij niet de functie bekleed hebben die Sanderus hem toeschrijft, dan nog moet hij als inwoner van Damme of Brugge of het Vrije van Brugge, ongeacht welke plaats hij hier in het maatschappelijk bestel heeft ingenomen, met belangstelling het proces van nabij hebben gevolgd. Hij was tijdgenoot, wellicht oor- en ooggetuige. Een rechtsgeding dat de tegenstelling tussen 'dat paepscap' en de lekenwereld der burgers zo scherp liet uitkomen, kon hem niet onberoerd laten. Het vond immers plaats in de periode waarin hij door de priesterschap 'begrepen' werd om zijn *Rijmbijbel*. Hij kan zich van de gebeurtenissen die hij van nabij meemaakte, niet gedistantieerd hebben maar moet op een of andere wijze, als ambtenaar, als particulier, als schrijver van een betwist boek, erin gemoeid geweest zijn.

Op dit punt gekomen wil ik niet nalaten enkele vragen te stellen. De eerste is deze. Is de *Jacobus quidam van Dam* die naar het getuigenis van de baljuw van de stad Dam door de *testes synodales* valselyk beticht was, niemand anders dan Jacob de schepenklerk van Damme? Dat de baljuw de schepenklerk van de stad heel goed gekend heeft, spreekt vanzelf, en wanneer de schepenklerk inderdaad ten onrechte beschuldigd was van een vergrijp, spreekt het ook vanzelf dat de baljuw hem daartegen in bescherming nam. Toch

³¹ Gilliodts, *Inventaire*, 264-265.

moet het antwoord op de zo juist gestelde vraag open blijven; er zijn geen aanwijzingen beschikbaar die een bevestigend antwoord zouden rechtvaardigen. Damme moet meer inwoners gehad hebben met de naam Jacob. Zou Maerlant door zijn vijanden ten onrechte beschuldigd zijn van het plegen van een of ander misdrijf, dan kan dit niet het maken en verspreiden van een volkstaalbijbel geweest zijn of de popularisering van geloofswaarheden ten behoeve van de lekenwereld. De *crimina* die de bisschoppelijke rechtkant te Brugge placht te behandelen, waren vergrijpen tegen de zedewet, en niet afdwalingen van het rechte geloof waaronder een niet door de Kerk toegelaten vorm van prediking als waartoe bijbelverspreiding en geloofsverkondiging door een leek ten behoeve van leken te rekenen zijn, zou vallen. Als die *Jacobus quidam* dezelfde man als Jacob van Maerlant geweest is, heeft men de dichter laten betichten van een andersoortig *peccatum ecclesiasticum* waaraan hij in het geheel geen schuld had.

Wat zou dan wel met hem gebeurd kunnen zijn? Wellicht hebben enige *presbyteri* van de kerk in Damme of Brugge, mensen wier levenswandel door de dichter gekritiseerd werd, hem een hak willen zetten door hem om zijn *Rijmbijbel* en ander bijbeluitlegkundig werk verdacht te maken. Het is mogelijk dat hij op het matje geroepen is bij de deken of aartsdiaken en van deze een schrobbering heeft ontvangen. Dat de zaak van zijn *Rijmbijbel* aan de orde geweest zou zijn te Reims of Rome, is uitgesloten; daar waren procedurekwesties in het geding, en niet *peccata ecclesiastica*. Het is evenwel mogelijk dat de overlevering die hem naar Rome liet gaan om daar zijn gelijk te bepleiten en te verkrijgen, de goede afloop die het proces voor de schepenbanken in hoogste aanleg gehad schijnt te hebben, vereenzelvigd heeft met de uitslag van een plaatselijk onofficieel onderzoek dat tegen zijn bijbelvertaling ingesteld was en met de sisser van een kerkelijke berispeling was afgelopen, zonder dat er nog een straf op volgde.

Een nieuwe fase in de geschiedenis der middelnederlandse bijbelvertaling ving aan rond 1360³¹. In deze tijd verscheen een proza-

^{31b} Litteratuur over de 'bijbel van 1360' of *Eerste Historiebijbel*: H. van Druten, *Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling*, drie delen (Leiden-Rotterdam, 1895-1906); C.G.N. de Vooys, 'Iets over middelnederlandse bijbelvertalingen', *Theologisch Tijdschrift*, 37 (1903), 111-158; C.H. Ebbinghe Wubben, *Over middelnederlandse vertalingen van het Oude Testament* ('s-Gravenhage, 1903); C.C. de Bruin, *Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament* (Groningen, 1935); idem, 'Bespiegelingen over

overzetting die ondanks het feit dat zij alleen al door haar ongebonden vorm verschilt van Maerlant's *Scholastica*, zo sterk verwant is met het werk van de vlaamse dichter dat een vergelijking van beide werken op haar plaats is. De 'vertaler van 1360', zoals wij hem bij ontstentenis van een precieze naam noemen, heeft een aantal delen van zijn werk ingeleid met prologen die enig licht laten vallen op het milieu waarin hij leefde, en op de kring waarvoor hij werkte. Nam zijn werk voorheen in de nederlandse vroomheid een enigszins afgezonderde plaats in en wist men niet uit welk milieu het was voorgekomen, thans is het mogelijk aan de hand van zijn prologen en met gebruikmaking van de resultaten van het hedendaagse onderzoek in enige forse lijnen zijn leef- en werksituatie te tekenen. Het beeld dat te voorschijn komt, ziet er als volgt uit.

Een onbekende monnik, blijkens zijn taalgebruik een oostvlaaming van geboorte, maakte in 1359 een begin met een proza-verdietsing van de historische boeken van de bijbel. Niet onmogelijk is dat hem het voorbeeld van de *Bible Historiale* van Guiard des Moulins voor ogen stond, de deken van Aire in Picardië, die de kanonieke tekst van de bijbelboeken had verfranst met inlassing van fragmenten uit Petrus Comestor's *Historia Scholastica*. Evenals zijn voorganger onderscheidde hij de authentieke Schrifttekst duidelijk waarneembaar van de commentaar. Zeker is dat de vertaler van 1360 de *Rijmbijbel* gekend en gebruikt heeft. Waarom hij Maerlant's berijming verving door een prozabewerking, legt hij in zijn grote proloog niet uit, maar het is niet uitgesloten dat juist de kennismaking van de franse bijbel hem ertoe gebracht heeft een verdietsing te maken die sinds kort als *Eerste Historiebijbel* te boek staat³².

Na de voltooiing van de eerste 'partie' die, voor zover zij bijbelstof behelsde, de historieboeken tot en met de Handelingen der Apostelen bevatte, completeerde de vertaler van 1360 zijn werk door naderhand ook de didaktische en profetische boeken van het Oude Testament over te zetten. Behalve het grootste deel van de bijbel heeft hij ook veel ander stichtelijk werk in zijn moedertaal overgebracht. Het eerste is de *Legenda Aurea*, geschreven kort voor 1359, het laatste een vertaling van S. Gregorius' *Dialogus*, die haar beslag kreeg in 1388.

de «bijbelvertaler van 1360». Zijn milieu, werk en persoon', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 48 (1967-1968), 39-53; 49 (1968-1969), 135-153; 50 (1969-1970), 11-27; 51 (1970-1971), 16-41; Theo Coun, 'De middelnederlandse vertalingen van de *Regula Benedicti*' (nog niet uitgegeven leuvens proefschrift, 1976).

³² J. Deschamps, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse Bibliotheiken* (Brussel, 1970), 157.

Volstrekte zekerheid omtrent het milieu waarin de anonieme auteur geleefd en gewerkt heeft, is er nog steeds niet maar het speurwerk van de onderzoekers die stap voor stap spoorzoekend verder gaan, heeft ons thans dicht bij de oplossing gebracht. Van Mierlo's mening dat hij een leek was, is onaannemelijk omdat de overzetter uitdrukkelijk zegt dat hij tot een orde behoorde. Welke deze orde was, is door Dr. Theo Coun in zijn studie over de middelnederlandse vertalingen van de *Regula Benedicti* waarschijnlijk gemaakt³³. Dat de vertaler van 1360 een overzetting van de regel van Benedictus had gemaakt, was bekend. Dit gegeven, gevoegd bij een aantal andersoortige aanwijzingen, leidde aanvankelijk tot het vermoeden dat de *anonymus* monnik geweest zou zijn in de benedictijnenabdij van Affligem. Het door Coun ingestelde onderzoek mondde uit in een andere veronderstelling die zo aannemelijk is en door de bewijsvoering zo aanvaardbaar dat zij als bruikbare werkhypothese dienst moge doen. Zij heeft bovendien het voordeel dat zij het culturele isolement waarin de naamloze vertaler zich leek te bevinden, ophoest en hem plaatst in een kontext waardoor veel wat tot nog toe onverklaard was, opheldert. Het was een kartuizer van het klooster te Herne bij Edingen die een groot deel van zijn leven aan vertaal arbeid heeft kunnen wijden. In dit klooster kon de vertaler zich ongestoord toeleggen op de Schriftstudie die bij deze orde vanouds in hoge ere stond. Hun spiritualiteit vond voorts voedsel in de latijnse geschriften van kerkvaders en latere schrijvers, die zij excerpteerden, compileerden en navolgden. Daarnaast zijn er in hun midden monniken geweest die zich bijverden voor niet-Latijn-kennende leken en kloosterbewoners devote lectuur in de eigen taal te bewerken. Hoewel niet belast met pastorale taken, konden zij op deze wijze hun naasten dienen, niet door prediking met de mond, maar als 'getuigen der waarheid' door het werk van de schrijvende hand. De koormonnik Gerard van Herne (†1377), de vriend van Ruusbroec en huisgenoot van de 'vertaler van 1360', was een warm voorstander van het gebruik van de landstaal.

In dit licht gezien wordt tevens duidelijk langs welke communicatiewegen de *Eerste Historiebijbel* in de Nederlanden werd verspreid. Er bestond een uitstekende verstandhouding tussen Herne en de kring van Ruusbroec. Het kunnen moderne devoten geweest zijn die de

³³ Theo Coun, 'De middelnederlandse vertalingen van de *Regula Benedicti*'.

Historiebijbel uit Brabant lieten komen of terugkerend van een bezoek aan Groenendaal hebben meegebracht naar huis. Geert Groote, die Ruusbroec door persoonlijke omgang kende, was sterk beïnvloed door de vroomheid en strenge levenswijze der kartuizers. De kartuizers in de zuidelijke Nederlanden waren door velerlei banden verbonden met de jongere zusterstichtingen in het Noorden; ook langs deze weg kan de vertaling van 1360 van Herne uit bekendheid gekregen hebben. De pastorale bezorgdheid die de vertaler van 1360, blijkens de pleidooien in zijn prologen, ten opzichte van de lekenwereld aan de dag legde, vond haar tegenhanger in een omvangrijke verhandeling van Gerard Zerbolt van Zutphen, waarin de deventer frater, met een beroep op de H. Schrift, kerkvaders, kerkleraars en het kanoniek recht, de Broeders des Gemenen Levens in bescherming nam tegen onbillijke kritiek op hun leefwijze en tevens het recht van leken op lezing van stichtelijke boeken in de moedertaal met klemmende argumenten verdedigde.

De naam van de vertaler is in vergetelheid geraakt, maar uit de prologen en epilogen is op te maken wie de persoon was op wiens verzoek hij de overzetting vervaardigde. Het was de vrome Jan Taye, lid van een patriciërs geslacht, dat toenmaals in het stadsbestuur van Brussel een belangrijke rol speelde en in de schepenbank aldaar vertegenwoordigd was. Met hem stond de vertaler op zeer goede voet; hij noemt hem in een brief 'lieve ende gheminde Jan Tay' en schijnt door de correspondentie die hij met hem voerde, goed op de hoogte geweest te zijn van wat er te Brussel gebeurde. Een van de brieven die hij tot hem richtte, — de oudste bewaard gebleven primitieve brief in de middelnederlandse taal — doet in de *Historiebijbel* zelfs dienst als 'prologe op Salomons boeken'. Op verzoek van een andere brusselaar, de gefortuneerde geldwisselaar Lodewijk Thonis, eveneens behorende tot het stadspatriciaat, bewerkte onze vertaler de *Collationes* van Johannes Cassianus. Beide families waren welfdoeners van kloosters en abdijen in Brussel en omgeving. Toen de kartuizers van Herne in 1381 tijdens de toenmalige vlaamse woelingen gedwongen waren, de wijk te nemen, vonden zij in Brussel een veilig onderdak in het gastvrije huis van Lodewijk Thonis: met enige onderbrekingen bleven zij daar tot 1387. De proloog voor het boek Jeremia die o.a. gewag maakt van de last die de kloosterbewoners tenevolge van het oorlogsgeweld ondervonden, zinspeelt opnieuw op de relaties tussen de brusselaars — de overzetter spreekt van 'vrienden' in het meervoud — en de monnik van Herne. Men

behoeft derhalve niet in het duister te tasten wanneer het erom gaat de kring van zijn bestemmelingen op het spoor te komen; de leken voor wie hij vertaalde, waren te vinden onder de regenten in de stad Brussel. Enige vrome burgers uit deze kring moedigden hem aan voor henzelf of voor bloedverwanten die in een klooster hun intree hadden gedaan, stichtelijke lectuur uit het Latijn in de moedertaal over te brengen. De lezers van de *Eerste Historiebijbel* waren mensen die deel uitmaakten van dezelfde maatschappelijke kringen als de lezers van de *Rijmbijbel*.

Er loopt door de prologen waarmee de vertaler zijn vertaalwerk, vanaf het *Passionael* (1358) tot en met Gregorius' *Dialogus* (1388), opent, evenals in Jacob van Maerlant's werk, tweeërlei lijn. De eerste is de tijdskritiek waaraan hij herhaaldelijk lucht geeft. De verwereldlijking die in alle groepen en lagen van de samenleving toenam, geselt hij in ondubbelzinnige termen. De 'papen' die het bezit van de heilige Kerk verteren, storten door hun voorbeeld het volk in het verderf; hun hebzucht en onkuisheid verklaren hoe het komt, dat zij slechte herders zijn van de kudde, die aan hun priesterlijke zorg is toevertrouwd. Deze klacht gaat gepaard met een andere, en wanneer hij haar uitspreekt, is het alsof hij dezelfde 'papen' bedoelt: enige geestelijken nemen er aanstoot aan dat men de verborgenheid der Schriften aan het gewone volk uitlegt³⁴. Hij bezigt hier bijna dezelfde woorden als Maerlant. In een volgende 'voersprake' zegt hij: 'Ik weet goed dat dit werk uit haat opnieuw zeer bekritiseerd zal worden door de kwaadaardige lieden die zich eraan ergeren dat men *enige* boeken in de nederlandse taal schrijft'³⁵. In de brief aan Jan Taye herhaalt hij zijn verwijt: 'sommigen zullen zich niet schamen *in het openbaar* aanmerkingen te maken op wat zij desondanks zelf in het geheim lezen en bewaren'³⁶.

In de proloog voor *Ecclesiasticus* werpt hij zijn tegenstanders voor de voeten dat velen achter zijn rug kwaad spreken van zijn werk en ten overstaan van domme mensen heel wat woorden uit zijn

³⁴ 'Nochtan weet ic wel dat het sal sijn benijt onder die clergie, hoe dat si nochtan wel weten ende merken zelen die orbaerlicheit daer af... Want *enighen* clerken toorn datmen die heymelicheit der scrifturen den ghemeynen volke ontbinden soude'. Ebbinghe Wubben, 73.

³⁵ 'Want ic weet wel dat dit werck bi hatyen noch zeer doirknaget sal worden van den quaden diet benijden datmen *enighe* boeke te Duytsche scrivet'. Ebbinghe Wubben, 78.

³⁶ 'Sulke en sullen hem niet scamen oepenbaerlick te lachteren, dat sy nochtans in hare heymelicheit also vynden ende lesen ende houden'. Ebbinghe Wubben, 85.

overzetting verdraaien, terwijl zij voor deskundigen met de mond vol tanden staan³⁷. Zelfs nog in zijn laatste vertaalwerk, de *Dialogus* van Gregorius, dat hij op vergevorderde leeftijd voltooide, komt hij terug op de gewoonte van ‘vele geleerde liede’, af te keuren dat men ten behoeve van leken de ‘Schriftuur’ in het Nederlands overbrengt, sommigen omdat zij daar zelf niet toe in staat zijn, anderen omdat men de verholenheid der Schrifturen voor gewone mensen openbaart³⁸.

Alles bij elkaar genomen lijkt het beeld van de anonieme vertaler en de plaats van zijn werk in de toenmalige kerkelijk-maatschappelijke kontext, oppervlakkig beschouwd, een eigenaardige tegenstrijdigheid te vertonen. Kon een kartuizer die een van de wereld afgescheiden leven leidde, wel zo betrokken zijn bij het actuele gebeuren buiten de muren van zijn klooster? Het antwoord luidt bevestigend. Ook tot in de kloosters der kartuizers drong het gerucht van misstanden en verderf onder alle lagen en groeperingen van de buitenwereld door. In andere kartuizerkloosters geschiedde hetzelfde. De duitser Ludolfus Carthusiensis gispte in zijn *Vita Christi* op dezelfde wijze de achteruitgang der christenheid. Inzonderheid het levensgedrag van de seculiere clerus maakte hun bezorgdheid gaande en gaf de kartuizers aanleiding tot scherpe veroordeling. De afzondering waarin zij leefden, hield niet een volslagen losmaking van de lekenwereld in. Zelfs tussen een kartuizerklooster en de wereld daarbuiten bleven verbindingskanalen in stand.

Hoe introvert hun vroomheid ook was, toch ging het zieleheil van de leken hun ter harte. Zielszorg schreven de *consuetudines* die zij naleefden, niet voor, maar er stond hun een andere weg open waarlangs zij de geestelijke nood der leken die door de priesters in de steek werden gelaten, konden lenigen. De schade die de nalatigheid van dezen veroorzaakte, meenden zij enigszins te kunnen vergoeden door de leken stichtelijke lectuur in de landstaal te verschaffen. Om dit te bereiken, dienden zij gebruik te maken van de middelen die hun ter beschikking stonden. Gegoede burgers, weldoeners van zijn klooster, met wie de vertaler bevriend was, traden op als contactpersonen met de buitenwereld. Door hun bemiddeling

³⁷ ‘Het is ons nu kenlec datter vele selen sijn die dit werc meer selen achter spreken overmits hatie dan van doecheden prisēn, ende van doecheden prisēn, ende selen voer plompe liede selke woerde onser translaciēn valsch willen maken, daer si nochtan selve niet af en souden weten, waren si voer die ghene diet verstanden’. Ebbinghe Wubben, 90.

³⁸ De Vooy, ‘Iets over middelnederlandse bijbelvertalingen’, 141.

kon zijn werk binnen het bereik van de burgers komen. Zij waren vermoedelijk ook de mensen die hem ervan op de hoogte hielden hoe de priesters op de bijbel en andere volkstaalgeschriften reageerden. Uit hun mededelingen, en wellicht ook langs andere weg, moet hij hebben vernomen dat het onthaal allesbehalve gunstig was. Sommige ‘klerken’ en ‘geleerde lieden’ — later spreekt hij zelfs van ‘velen’ — namen het hem kwalijk dat hij het gewaagd had, de geheimenissen van de Schrift voor *illitterati* toegangelijk te maken. Deze bemoeienis veroordeelden zij als een ongewenste, ja onduldbare inmenging in hun pastorale bevoegdheden. Er openbaarde zich een groeiend verzet tegen alle pogingen, gewijde lectuur, zowel de H. Schrift als ander- soortig stichtelijk werk, in de landstaal aan leken ter beschikking te stellen. Er was in de eeuw die verlopen was tussen Maerlant en de kartuizer van Herne, weinig veranderd.

De wijze waarop hij in onbewimpelde woorden het levensgedrag en de wereldzin van vele ‘papen’, in het bijzonder de parochie- priesters, aan de kaak stelde³⁹, zette hen aan tot tegenweer. De middelen waarvan zij zich bedienden, waren van uiteenlopende aard. Hoewel zelf niet deskundig, oefenden zij, aldus schrijft de vertaler, kleingeestige kritiek uit op de details van zijn vertaling en trachten zij, zo handelend, de betrouwbaarheid van zijn overzetting verdacht te maken. Een ander middel dat zij aangrepen, was de achterklap in besloten kring, maar evenmin ontzagen zij zich ook in het openbaar zijn werk in verdenking te brengen. Het mocht hem niet baten dat hij, evenals voorheen Jacob van Maerlant, zijn trouw aan de Kerk en haar leer beklemtoonde. De tegenkanting die hij bleef ondervinden, schijnt hem bewogen te hebben, op de eenmaal ingeslagen weg voort te gaan. De voorzichtigheid die hij eerst nog in acht nam, liet hij ten slotte varen. Toen hij in 1361 de *Eerste Historiebijbel* had voltooid, schreef hij nog dat hij welbewust de boeken der Profeten onvertaald had gelaten, omdat ze moeilijk door leken te begrijpen waren⁴⁰. Later, in de jaren rondom 1383, trotseerde

³⁹ ‘Maer wach arme! diet weten ocht diet sculdech waren te wetene ende haren volke te leerne, die doen al contrarie, als papen ende sonderlinghe prochiane die met haren quadren levenne hare volc dat si te dogheden leeren souden, te quaetheiden trecken. Want selc pape es blidere als hi een onscale wijs te sinen wille bringhen mach dan ochte hi hondert zielen behouden mochte’.

Uit de proloog op *Aurea Legenda*; zie De Vooys, ‘Iets over middeleeuwse bijbel- vertalingen’, 149.

⁴⁰ ‘Hier zoude volghen de boec vanden Propheten, maer het is soe duncker te verstane leecken lieden dat ict achter late’.

De Bruin, ‘Bespiegelingen’, III, 19.

hij, evenals Maerlant, het verzet. Wellicht op aandrang van zijn brusselse vriend vertaalde hij ook dat deel van de bijbel, in het volle besef daarmee olie op het vuur van zijn 'becnagers' te werpen.

Tussen de ontstaanstijd van Maerlant's *Scholastica* en die van de *Eerste Historiebijbel*, resp. ca. 1270 en 1360, strekt zich een tijdsspanne van 90 jaar uit. Stelt men beide werken tegenover elkaar op met het doel de vertaling van 1360 met behulp van de prologen die zij behelst, te situeren in het raam van haar tijd, dan levert een vergelijking het resultaat op dat er een doorgaande lijn in de ontwikkeling op te merken is. Het spreekt vanzelf dat er ook verschillen op te merken zijn, maar wanneer een plaatsbepaling het hoofdoogmerk van onze beschouwingen wil zijn, blijken de overeenkomsten de overhand te hebben.

Het belangrijkste verschil — van het ene werk is een schepenklerk de auteur, van het andere een kartuizer monnik — is voor de plaatsing in de lijst van de ontstaanstijd nauwelijks van overwegend belang. Hoogstens kan men zeggen dat de vertaler van 1360, toen hij het besluit nam, de berijming van Maerlant te vervangen door een vertaling in proza, zich heeft gericht naar het voorbeeld van de franse *Bible Historiale* die door haar latere datering aan Maerlant nog niet bekend kon zijn. Of de nederlandse overzetter besefte dat een bewerking van complete bijbelboeken het nooit sluimerende verzet der tegenstanders slechts des te meer kon aanwakkeren, is niet onmogelijk. In elk geval aanvaardde hij evenals Guiard des Moulins het risico. De Franse vertaler heeft echter, bij mijn weten, nimmer te kampen gehad met tegenkanting van de zijde van de seculiere clerus. Als deken te Aire behoorde hij zelf tot de wereldgeestelijken; anders dan in Vlaanderen en Brabant, legden dezen in Picardië de volkstaalbijbel ternauwernood een stobreed in de weg. In de romaanse landen is de strijd voor en tegen in de XIII^e en de XIV^e eeuw niet toegespitst tot zulk een felle tegenstelling als zich in de Nederlanden, Duitsland en England heeft voorgedaan. De strikte afscheiding van de bijbeltekst ten opzichte van de ingelaste stukken uit de *Historia Scholastica* van Petrus Comestor betekende intussen een vernieuwing. Noch de vertalers noch hun lezers namen genoegen met het schoolboek voor theologisch hoger onderricht, waarop de *Rijmbijbel* gebaseerd was; wat zij wensten, was de 'naakte' tekst van de complete bijbelboeken, wel nog toegelicht met gedeelten uit de *Scholastica*, maar deze werden zo geplaatst dat de goede lezer ze als van bijkomstig belang zou herkennen. Voor zulk een

behandeling was de prozavorm het aangewezen procédé. De nederlandse vertaler legt in zijn eerste proloog geen verantwoording af waarom hij aan die vorm de voorkeur gaf. Andere prozabewerkers uit die tijd gebruikten veelal het argument dat een berijming inbreuk maakte op de historische waarheid; de gebonden stijl dwong, zo redeneerden zij, de dichter tot afwijkingen van de grondtekst. De overzetter van 1360 kon zijn keuze moeilijk verantwoorden omdat Maerlant zelf — wiens werk hij kende en omwerkte, o.a. in de profane gedeelten van zijn *Historiebijbel* als *Alexander* en de *Destructie van Jerusalem* — zich altijd had opgeworpen als de kampioen voor alles wat waar en nuttig was. Hij kon bezwaarlijk zijn voorganger tegelijkertijd navolgen en bekritisieren!

Tegenover de punten waarin de *Eerste Historiebijbel* afweek van Maerlant's *Scholastica*, staat evenwel een kenmerk dat beide gemeen hadden: de gelijke situering in het raamwerk van hun tijd. De overheersende trek is de gespannen verstandhouding tussen lekenwereld en clerus die hier blijkt. Die spanning ontlaadde zich bij de woordvoerders van de leken in een nooit verstommende tijdskritiek; hun bijbelvertalingen wilden voorzien in de tekortkomingen van de clerus die zich soms weinig gelegen liet liggen aan een goede vervulling van zijn taak. De geestelijkheid beantwoordde de aanval met een veroordeling van de lekenbijbel. Zij kon zich moeilijk verweren tegen de kritiek op de laakkbare levenswijze van velen uit haar midden. Zoekend naar een wapen om hun critici te treffen, grepen zij de verspreiding van de lekenbijbel aan als een bruikbaar middel om hun het zwijgen op te leggen. Volgens hun zienswijze kon lezing van volledige bijbelboeken theologisch ongeschoold leken slechts blootstellen aan het gevaar bij een niet door de Kerk gecontroleerde uitleg in ketters vaarwater te geraken; het voeden van de devotie door middel van lectuur van stichtelijke boeken woog niet op tegen de risico's die hieraan verbonden waren. Zo kwam hun gerechtvaardigde kritiek te staan tegenover de begrijpelijke argumentatie van hun bestrijders, met dien verstande dat dezen hiermee in één moeite door de onaangename bejegening die velen van hen ondervonden hadden, betaald konden zetten. Maerlant en de vertaler van 1360 waren lotgenoten. Omdat zij bij het uitspreken van hun verontwaardiging over de gedragingen van een aantal leden van de clerus geen blad voor de mond hadden genomen en door hun verspreiding van lectuur in de volkstaal inbreuk hadden gemaakt op de pastorale bevoegdheden en rechten van de geestelijkheid die met de zielszorg belast

was — zij zag in die beschikbaarstelling van boeken voor leken een vorm van prediking door onbevoegden — moesten zij beiden het ontgaan. Voor Maerlant die door zijn positie in de samenleving kwetsbaar geweest moet zijn, schijnt dit antwoord van de tegenpartij ernstiger gevolgen gehad te hebben dan voor de kartuizer monnik binnen de veilige ommuring van zijn bid- en werkvertrek.

Konrad Burdach heeft eenmaal in zijn waardevolle studie over de nationale adaptatie van de bijbel⁴¹ en de opkomst van de germanse filologie de XIV^e eeuw het tijdperk van de lekenbijbel genoemd. Hij dacht hierbij aan de Wenzelsbibel in Duitsland, de engelse vertaling van Purvey en de pleidooien van Heinrich von Mügeln en van de moderne devoot Gerard Zerbolt van Zutphen ter verdediging van de lekenbijbel. De oudere vertaling van 1360 neemt, om verklaarbare redenen, in zijn studie geen plaats in, laat staan dat hij Maerlant's *Scholastica* vermeldt. Juist deze werken bewijzen echter dat de lekenbijbels van de XIV^e eeuw onder een andere noemer te brengen zijn dan die van het vroege humanisme. Zij wijzen eerder terug dan vooruit en getuigen van eenzelfde hunkering naar herstel van de zuiverheid der eerste christengemeenten en de vroege Kerk, toen naar de overtuiging van de makers van die vertalingen de bijbel nog een volksboek in de eigenlijke zin des woords was⁴².

RÉSUMÉ

Parmi les traductions de la Bible en moyen néerlandais parues au cours du Moyen Age, deux ouvrages méritent une attention spéciale : la *Rijmbijbel* (Bible rimée) de Jacob van Maerlant, achevée en 1271,

⁴¹ K. Burdach, *Die nationale Aneignung der Bibel und die Anfänge der germanischen Philologie* (Halle (Saale), 1924), 33, 35-39.

⁴² Bij het ter perse gaan van de kopij mijner voordracht kwamen twee publikaties te mijner kennis die zijdelings verband houden met de behandelde stof. De eerste is de onuitgegeven dissertatie waarop dr. Daniël Lambrecht in 1976 aan de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte (groep Geschiedenis) te Gent gepromoveerd is, welk proefschrift handelt over 'De synode in het oude bisdom Doornik gesitueerd in de Europese ontwikkeling'. De uitkomsten van dit rechtshistorisch onderzoek geven mij geen aanleiding mijn visie ten aanzien van Jacob van Maerlant te herzien. Het tweede boek is getiteld : 'Selections from English Wycliffite Writings', edited by Anne Hudson, Cambridge 1978. Op enige tijdschriftartikels van haar hand voortbordurend betoogt Anne Hudson op goede gronden dat aan John Purvey, een in de schaduw gebleven leerling van Wyclif, ten onrechte een rol van enige betekenis bij de totstandkoming van de 'Wycliffite Bible' — wat iets anders is dan de Bijbel van Wyclif — en van de daarbij behorende 'General Prologue' is toegekend. Enige anonymi uit de kring der Lollarden hebben aan deze onderneming het grootste deel bijgedragen.

et une traduction en prose, communément appelée *Première Bible historique*, composée vers 1360 par un traducteur anonyme, probablement un chartreux de Herne près d'Enghien. Les deux traducteurs, surtout Maerlant qui était un laïc, ont rencontré une certaine opposition de la part du clergé séculier. Celui-ci estimait que mettre la Bible en langue vulgaire entre les mains des laïcs créait le danger d'interprétations erronées, voire hérétiques. Le but des auteurs était précisément de donner aux fidèles la possibilité de connaître l'Écriture et de remédier à la carence du clergé qui négligeait l'instruction religieuse des laïcs.

JEAN ROBERT SMEETS

LA BIBLE DE JEHAN MALKARAUME

Peut-on parler d'un 'genre' poétique quand, par ce terme, on veut indiquer l'ensemble des poésies bibliques en ancien français? Non, certainement, quand on part de la systématisation moderne en trois genres fondamentaux même y compris le 'problématique' quatrième, didactique. Oui, quand on prend les genres littéraires 'non comme *genera* (classes) dans un sens logique, mais comme *groupes* ou *familles historiques*'¹. Cependant, pour éviter tout malentendu, nous nous servirons du terme plus vague de poèmes bibliques.

J. Bonnard², en 1884, a réuni dans ses *Traductions de la Bible en vers français au moyen âge*, une bonne vingtaine de textes des XII^e et XIII^e siècles, groupant ensemble les Bibles 'intégrales' d'une part et, d'autre part, les poèmes basés sur un seul Livre de la Bible. Bonnard a mis l'accent sur les 'intégrales' et leur a consacré le plus clair de son ouvrage. C'est ce qui explique que 18 ans après on les retrouve en grande partie dans le *Grundriss der romanischen Philologie* de Gröber³, dans un chapitre⁴ qu'elles partagent, il est vrai, avec les Vies de saints. Si, dans notre contribution au 'nouveau Gröber'⁵, au *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Volume VI, 1 et 2, nous n'avons pas négligé les poèmes qui remontent à un seul Livre du texte sacré, notre attention se porte également en premier lieu sur les Bibles dites intégrales.

A la fin du siècle passé et au début de ce siècle, c'étaient surtout les romanistes allemands qui — inspirés par les ouvrages de Bonnard — se sont mis à l'œuvre pour éditer, partiellement, plus d'un poème biblique. Les thèses élaborées à cette époque (entre

¹ Hans-Robert Jauss, *Poétique*, I (1970), p. 79 : 'Littérature médiévale et théorie des genres'.

² J. Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge* (Paris, 1884).

³ G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 1 (Strassburg, 1902).

⁴ G. Gröber, p. 759-62 : 'Reimbibel und Heiligenleben'.

⁵ J. R. Smeets, 'La littérature didactique, allégorique et satirique', dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, sous la direction de Hans-Robert Jauss, vol. VI, tome I (Heidelberg, 1968), p. 48-57, tome II (Heidelberg, 1970), p. 80-96.

autres aux Universités de Halle et de Greifswald)⁶ et qui présentent parfois une édition partielle valable, s'intéressent presque exclusivement au seul côté philologique (au sens restreint) de la matière et laissent dans l'ombre la spécificité de ces œuvres. C'est grâce aux études, dans différents domaines, de toute une génération de savants que l'on a commencé à comprendre la véritable valeur de ces poèmes bibliques en vulgaire. Nous nous permettons de nommer ici C. Spicq, Henri de Lubac, Berry Smalley, Dom Jean Leclercq, Fr. Ohly, Fr. Maurer, H. Brinkmann, Max Wehrli⁷. La dette de reconnaissance est grande, non en dernier lieu de ceux-là qui, depuis bientôt quinze ans, à l'Université de Leiden, ont entrepris l'étude

⁶ F. Mehne, 'Inhalt und Quellen der Bibel des Herman de Valenciennes' (Dissertation, Halle a.S., 1900); F. Intemann, 'Das Verhältnis des «Nouveau Testament» von Geffroi de Paris zu der «Conception Notre-Dame» von Wace' (dissertation, Greifswald, 1907); E. Krappe, 'Christi Leben von seiner Geburt bis zur Geschichte der Samaritanerin... nach den Pariser Hss. Arsenal 5204, Bibl. Nat. fr. 9588 und den entsprechenden Kapiteln der Bible von Geufroi de Paris' (dissertation, Greifswald, 1911); C. A. Strate, «De l'Assumption Nostre Dame» von Herman de Valenciennes' (dissertation, Greifswald, 1913); O. Moldenhauer, 'La Bible von Herman de Valenciennes', II (dissertation, Greifswald, 1914); H. Burkowitsch, 'La Bible von Herman de Valenciennes', III (dissertation, Greifswald, 1914); E. Kremers, 'La Bible von Herman de Valenciennes', IV (dissertation, Greifswald, 1914); E. Martin, 'La Bible von Herman de Valenciennes', V (dissertation, Greifswald, 1914) (Le volume I, que R. Müller se proposait d'éditer, n'a jamais paru); W. Buchholz, 'Buch eins Samuelis der poetischen Bibelübersetzung von Jehan Malkaraume' (dissertation, Greifswald, 1914); H. Benke, 'Die alttestamentliche Bibeldichtung Jehan Malkaraumes, ihr Verhältnis zu Geffroi de Paris, Herman de Valenciennes und zur Vulgate, nebst einer Textprobe' (dissertation, Greifswald, 1916).

⁷ C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Bibliothèque Thomiste, 26 (1944); H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, 4 volumes (Paris, 1959-1964); Berry Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2^e édition (Oxford, 1952); idem, 'Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées', *Cahiers de Civilisation médiévale*, 4 (1961), pp. 15-22; idem, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century* (Oxford, 1963); idem, 'L'exégèse biblique du XII^e siècle', dans *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle* (Paris-La Haye, 1968), pp. 273-83; Jean Leclercq, O.S.B., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris, 1957); idem, 'L'Écriture sainte dans l'hagiographie', dans *La Bibbia nell'alto medioevo* (Spoleto, 1963), pp. 103-28; Fr. Ohly, *Hoheliestudien* (Wiesbaden, 1958); idem, 'Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 89 (1958/9), pp. 1-23; idem, 'Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlichen Dichtung', dans *Judentum im Mittelalter* (Berlin, 1966), pp. 350-69; idem, 'Halbbiblische und ausserbiblische Typologie', dans *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo* (Spoleto, 1976), II, pp. 429-479; Fr. Maurer, *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, 3 volumes (Tübingen, 1964/1970); H. Brinkmann, 'Die «Zweite Sprache» und die Dichtung des Mittelalters', dans *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (Berlin, 1970), pp. 155-72; M. Wehrli, 'Sacra Poesis', dans *Festschrift für Friedrich Maurer. Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden. Probleme. Aufgaben* (Stuttgart, 1963), pp. 262-83.

des grands poèmes bibliques en ancien français qui résultera dans l'édition des trois quarts des textes (c'est-à-dire de plus de 100.000 vers sur les quelque 120.000 de l'ensemble).

Jetons un coup d'œil rapide (et donc superficiel) sur ces textes. [Ne sont pas prises en considération les *Bibles* anonymes conservées dans les MSS Paris, Bibl. Nat. fr. 898, 902, celle du Ms. de la même Bibliothèque fr. 763 et le Fragment de Montpellier.]⁸

Tout d'abord il y a la '*Bible*' d'Herman de Valenciennes, du dernier tiers du XII^e siècle, que Mme Ina Spiele, de l'Université de Leiden, a éditée en 1975⁹. Suivant en cela l'exemple du copiste du Ms. qu'elle édite (Paris, Bibl. Nat. fr. 20039), Mme Spiele a proposé le nouveau titre, mieux approprié, de *Li Romanz de Dieu et de sa Mere*. En effet ce n'est point d'une Bible qu'il s'agit mais d'un roman marial, qui puise dans les deux Testaments comme dans plusieurs autres ouvrages (dont la *Vie de saint Alexis*). Le grand mérite de Mme Spiele est d'avoir prouvé l'influence prédominante de la liturgie. Le succès du *Roman* d'Herman a dû être considérable vu le grand nombre de MSS et l'influence qu'il a exercée sur d'autres ouvrages comme la *Bible* de Geufroi et le *Cursor Mundi*¹⁰.

Mentionnons en passant la *Genese* d'Evrat, de 1192, qui sera également éditée par l'équipe de Leiden et qui, à vrai dire, sort de notre cadre puisqu'il s'agit de la versification d'un seul Livre de la Bible¹¹. On sait cependant que l'auteur entendait écrire un poème comprenant les cinq Livres de Moïse : le poète abandonne son projet à la mort de sa protectrice, Marie de Champagne. C'est un ouvrage qui n'a que peu de chose en commun avec le précédent et où l'influence de la scolastique saute aux yeux. L'auteur, pour ses très nombreuses explications, s'est basé sur une source très importante qu'il attribue à un *Maistre*... S'agit-il d'une œuvre inconnue (ou perdue) du 'Maistre des estoires' Petrus Comestor? La *Genese* nous est parvenue dans 3 MSS dont un seul est complet. M.W. Boers prépare l'édition (thèse de Leiden) de la première partie du texte.

⁸ Voir Bonnard, pp. 92-104; 85-91; Smeets, *Grundriss...*, VI, 1, pp. 53, 55, VI, 2, pp. 81 ss. no 1808 et 1812. Jusqu'à présent il ne semble pas que M. Peters, de Göteborg, ait donné suite à son intention d'éditer la *Bible* (anonyme) des MSS Paris Bibl. Nat. fr. 898 et 902.

⁹ 'Li Romanz de Dieu et de sa Mere d'Herman de Valenciennes' (thèse, Leyde, 1975); Smeets, *Grundriss...*, VI, 1, 52/3, VI, 2, no 1844.

¹⁰ Lois Borland, 'Herman's «Bible» and the «Cursor Mundi»', *Studies in Philology*, 30 (1933), pp. 427-44.

¹¹ Voir Bonnard, pp. 105-19; Smeets, *Grundriss*, VI, 1, 53, VI, 2, no 1824.

La *Bible des sept Estaz du monde*¹², écrite en 1243 par Geufroi de Paris, ne mérite pas le nom de Bible : c'est une compilation biblico-hagiographique dont le caractère composite est le plus poussé. Des sept *Estaz* ou sept livres, les deux premiers nous intéressent le plus car ils ont trait à l'Ancien et au Nouveau Testament respectivement ; ils comprennent d'ailleurs les trois quarts du texte. Cette *Bible* nous est parvenue dans un seul Ms. (Paris, Bibl. Nat. fr. 1526) et fait l'objet de recherches aussi bien à l'Université d'Athènes, Georgia, U.S.A., qu'à celle de Leiden. Une collaboration entre les deux équipes en vue d'une édition ne paraît pas impossible.

La *Bible*¹³ de Macé de La Charité, de la fin du XIII^e siècle, mérite, enfin, son nom : l'auteur, dans la plus grande partie de son texte, suit les deux Testaments. Il puise très largement dans l'*Aurora*¹⁴ de Petrus Riga dans la première édition revue et augmentée par Aegidius Parisiensis, comme l'a démontré, le premier, le professeur Paul E. Beichner¹⁵ de l'Université Notre Dame, U.S.A., à qui nous devons d'ailleurs la première édition complète (non-critique) du texte de Riga. Macé a mis à profit également l'*Historia Scolastica* de Comestor, la *Glossa*, certaines gloses de l'*Aurora* et les *Antiquitates Judaicae* de Flavius-Josèphe.

Jusqu'ici ont paru les tomes IV, I, et III (dans cet ordre) ; en 1977 M. Paul E.R. Verhuycck, de l'Université de Leiden, a édité le tome II. En 1979 suivra le tome V, en 1979-80 les deux derniers volumes ; le tout dernier, l'*Apocalypse*, sera édité par M. R. Lops.

Il est clair que si les textes mentionnés prennent tous leur point de départ (pour l'ensemble de l'ouvrage ou pour une partie importante) dans la *Bible*, ils se différencient tellement qu'il serait difficile de leur trouver un dénominateur commun autre que celui de 'poème biblique'. Quant aux auteurs et leur public un simple mot :

¹² Voir Bonnard, pp. 42-54; Smeets, *Grundriss*, VI, 1, 54, VI, 2, no 1836.

¹³ Voir Bonnard, pp. 67-82; Smeets, *Grundriss*, VI, 1, 56, VI, 2, no 1852. *La Bible de Macé de La Charité*, volume IV, édité par H.C.M. van der Krabben (Leyde, 1964), volume I, édité par J.R. Smeets (Leyde, 1967), volume III, édité par Mme A. Prangsma-Hajenius (Leyde, 1970), volume II, édité par P. Verhuycck (Leyde, 1977), les volumes V, VI et VII sont en préparation.

¹⁴ P.E. Beichner, C.S.C., 'Aurora. A twelfth-century poem by Petrus Riga, Canon of Reims' (thèse de l'université de Pennsylvania, Philadelphia, 1930); idem, *Aurora, Petri Rigae Biblia versificata. A verse commentary on the Bible*, 2 volumes (Notre Dame, Indiana, 1965).

¹⁵ P.E. Beichner, C.S.C., 'The oldfrench verse Bible of Macé de la Charité, a translation of the Aurora', *Speculum*, 22, No. 2, pp. 226-39.

- Herman, Picard, chanoine et prêtre, de noble extraction, est un véritable poète ayant le don de la composition scénique : il semble écrire pour un public cultivé, courtois.
- Evrat, Champenois, destine sa *Genese* à la lecture plutôt qu'à la récitation. Son public doit être cherché dans l'entourage de sa protectrice, qu'il appelle la quatrième Marie.
- Geufroi, de Paris, écrit dans le dialecte de l'Ile-de-France et vise les laïques, auxquels il s'adresse dans le style des jongleurs.
- Macé de La Charité, Berrichon, curé et, très probablement, moine bénédictin, a en vue un auditoire de clercs peu lettrés et de laïques. Il a adapté l'*Aurora* — dont l'horizon d'attente est bien différent — au goût et au niveau de son public.

La *Bible* de Jehan Malkaraume nous est parvenue dans un seul Ms, Paris, Bibl. Nat. fr. 903, qui date de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle. Il porte un ex-libris du XVII^e siècle : 'La Mare 7268' et a très probablement appartenu à Philibert de La Mare, conseiller au parlement de Bourgogne, mort en 1687. Sa bibliothèque, à Dijon, était une des curiosités de la ville. A la mort de son fils Philippe cette collection fut vendue à Étienne Ganeau, libraire à Paris, qui mit à part les MSS et les revendit pour 3.500 livres à un collègue hollandais nommé van Loom. La Hollande aurait pu faire là une belle acquisition sans l'intervention de l'abbé Bignon qui avertit le Régent; celui-ci fit arrêter (c'était en août 1719) les MSS au moment où ils allaient quitter la France, non sans rembourser le prix au dernier acquéreur. La Bibliothèque du Roi, aujourd'hui Nationale, acquit ainsi plus de 630 MSS parmi lesquels se trouvait probablement le Ms. 903. La Hollande a eu sa revanche car la *Bible* de Jehan Malkaraume y a été éditée en 1978. Mlle Françoise Gasparri, paléographe-codicologue, travaillant au C.N.R.S. de Paris, a bien voulu nous seconder dans nos recherches : elle est d'ailleurs d'avis que le Ms. est un autographe, chose très rare dans le domaine de la littérature française de l'époque. Nous réservons notre opinion pour revenir par le détail sur ce sujet dans l'Introduction de notre édition¹⁶.

La structure de cette *Bible* est assez étonnante : le total des 10592 vers se subdivise en trois parties bien distinctes :

¹⁶ J.R. Smeets, *La Bible de Jehan Malkaraume*, 2 volumes (Assen, 1978). Voir aussi J.R. Smeets, 'Les corrections apportées à la *Bible de Malkaraume* — copistes et auteur(s)?', dans *Essays presented to G.I. Lieftinck*, 2 (1972), pp. 88-96.

A. Les vers 1-6574, traduisent assez fidèlement la Genèse, à partir du chap. 9, 1 (le début du texte manque) et l'Exode; ils donnent ensuite un rapide résumé jusqu'à la mort de Moïse (*Deut.* 34, 8).

B. A la suite du vers 6574 Jehan insère dans son texte le *Roman de Troie*, de Benoît de Sainte-Maure (à peu près 30.000 vers). S'il copie ce texte très connu il ne manque pas de le raccourcir ou d'y ajouter du sien, de sorte qu'on pourrait parler d'une nouvelle version du roman. Comme L. Constans a noté les variantes de cette version (dans l'édition publiée par la S.A.T.F.)¹⁷ nous n'avons pas fait entrer ce texte dans notre édition de la *Bible*.

C. Après le *Roman de Troie*, Jehan présente une série de tableaux, de vignettes, où il fait défiler Raaht 'la folle', Samson et Dalila, Susanne et Daniel, Pyramus et Thisbé, Rubt et Booht, Helcanna, Fenanna et Samuel, Saül et David, David et Golias et, finalement David et Jonathas.

Regardons de plus près cette structure étonnante à première vue. Ce qui saute aux yeux c'est le rapport qu'elle présente avec celle des 'Histoires Universelles' qui commencent, elles aussi, par la Genèse, continuent jusqu'à la mort de Moïse, très exactement, et passent ensuite à l'histoire profane: celle de Ninus, légendaire fondateur de Ninive, et poussant jusqu'à Philippe de Macédoine ou jusqu'à César¹⁸, parfois même jusqu'à l'époque contemporaine de l'auteur (ou du copiste/remanieur). (La *Bible en françois* du Ms., inédit, 1260, de la Bibliothèque Inguimbertine de Carpentras, n'est pas du tout une Bible mais une 'Histoire Universelle' qui débute, elle aussi, par la Genèse, suit le texte sacré jusqu'à la mort de Moïse et passe ensuite à l'histoire profane. L'auteur (anonyme) nous dit: ... *dirai des paientz qui leurs regerent et continuerai au mies que je porrai des rois et des reignos jusque a la destruction de Troiee. Car ensi le viaut mes sires*, et il continue jusqu'à Alexandre¹⁹, sans oublier pour autant la Bible car il y sera question, entre autres, de Judit²⁰ et de la roine Hester)²¹.

¹⁷ L. Constans, *Le Roman de Troie, par Benoît de Sainte-Maure, publié d'après tous les manuscrits connus*, 6 volumes (Paris, 1904-12). Le ms. 903 de la Bible de Jehan y a reçu le sigle 'G'.

¹⁸ Voir aussi G. Raynaud de Lage, 'L'Histoire ancienne jusqu'à César', dans *Dictionnaire des Lettres françaises* (Paris, 1964), p. 377/8.

¹⁹ Ms. Bibliothèque Inguimbertine, 1260, fo. 129^d.

²⁰ *Ibidem*, 1260, fo. 120^d.

²¹ *Ibidem*, 1260, fo. 129^a.

Quand Jehan reprend sa matière (fol. 182a-fin) il dit expressément qu'il n'a fait que la *desjoindre* et que, maintenant, il y revient. Mais, à la différence de la manière suivie pour la première partie, dans la troisième il procède par bonds, traduisant tantôt fidèlement, tantôt se permettant toutes sortes de libertés : anticipant, résumant, sautant de longues parties, y mettant du sien, pour abandonner la partie quand il est question de Saül et de David.

Nous sommes d'avis que les tableaux que Jehan brosse, les vignettes qu'il dessine, ne sont pas seulement dus au désir de l'auteur d'avancer plus rapidement dans sa matière, d'abréger. Ces vignettes nous font penser plutôt aux 'Exulterollen' dont parle Bernd Naumann dans son étude si intéressante sur *Dichter und Publikum in deutscher und lateinischer Bibelepik des frühen 12. Jahrhunderts*²², à ces rouleaux que l'on avait coutume de dérouler devant les fidèles dans les églises en Italie depuis le haut moyen âge jusqu'au XII^e siècle. Ces précurseurs de nos bandes dessinées présentaient les images correspondant au texte lu par l'officiant. Elles préludent à la Bible moralisée aux 5.000 miniatures²³ et illustrent le fait bien connu que Naumann souligne : 'Ein Teil der niederen Geistlichkeit und die überwältigende Mehrheit der Laien kennt... jahrhundertlang die Bibel nur aus Bildern'²⁴. L'unité de la *Bible* de Jehan, certes, est plus grande que l'on ne croirait à première vue, aussi regrettions-nous que, pour des raisons d'ordre matériel, nous ayons dû laisser tomber la deuxième partie, la version du *Roman de Troie* par Malkaraume, démembrant ainsi l'œuvre.

Par sa structure particulière la *Bible* de Jehan occupe une place à part dans l'ensemble des traductions/adaptations en vers en ancien français. Mais il y a plus : Malkaraume a des prétentions prononcées : sans avoir les dons d'Herman de Valenciennes, il s'ingénie à faire œuvre littéraire et cela non seulement en forgeant une nouvelle version du *Roman de Troie*.

C'est dans ce dessein qu'il puise à deux sources littéraires prestigieuses qu'il exploite sans jamais les nommer, ce sont les *Métamorphoses d'Ovide*²⁵ et l'*Aurora de Petrus Riga*.

²² Bernd Naumann, *Dichter und Publikum in deutscher und lateinischer Bibelepik des frühen 12. Jahrhunderts*, Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunswissenschaft, 30 (Nürnberg, 1968), 117 pp.; pour les 'Exulterollen' voir p. 57.

²³ V. Guy de Poerck et Rika van Deyck, 'La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300', dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI/1, p. 30/1, VI, 2, no. 1424.

²⁴ Bernd Naumann, p. 65.

²⁵ J. R. Smeets, 'La «Bible» de Jehan et Ovide le Grant', *Neophilologus*, 58 (1974), pp. 22-33.

Aux vers 675 ss de la *Bible* nous trouvons une description de la fontaine, en *Mesopotami*, où le serviteur d'Abraham rencontre Rebeque. Or, c'est une traduction des vers qui décrivent la fontaine de Narcisse (*Met.* III, 407-12). Avançant dans le texte on constate que Jehan savait son Ovide par cœur, ou, du moins, de larges extraits de ses poésies. Tantôt il s'agit d'une image, comme aux vers 3806-8 :

*L'aube journee ouvre ses sales,
Roses rouges la terre embrasent*

qui rendent

... ecce vigil nitido patefecit ab ortu
Purpureas Aurora fores et plena rosarum
Atria... (*Met.* II, 112-4),

tantôt — alors que Jehan est au beau milieu de la traduction fidèle du texte de la Vulgate — nous trouvons une simple exclamation : vers 9544 :

Que detanroie le jor par dis?

qui est inspirée par :

Sedit Atlantides [Hermes] et euntem multa loquendo
Detinuit sermone diem... (*Met.* I, 682),

tantôt un seul mot...²⁶

Les pièces de résistance, toutefois, sont formées par la plainte de la femme de Putiphar (nommé ici *roïne d'Egypte*²⁷) devant le refus du beau Joseph : 193 vers qui ne sont rien d'autre que la traduction/transposition du monologue de Médée (*Met.* VII, 9-89), par la traduction, très fidèle, de Pyramus et Thisbe, la métamorphose la plus populaire au moyen âge, et — à la fin de la *Bible* — par la description de l'*envie* du roi Saül (vers 10495-fin) qui remonte à

²⁶ Malkaraume, *Bible* vv. 3802-5:

*Et li soulaus aparilla
Tous ces chevax et sus monta,
Qui convoite qu'il puit venir
En occident ou son assil.*

assil = axe. *Met.* II (édité par R. Ehwald, Teubner, 1937, p. 66) :

*Non tamen ignifero quisquam consistere in axe
Me valet excepto!...*

²⁷ J. R. Smeets, 'Le monologue de la Roïne dans la «Bible» de Malkaraume', dans *Mélanges Lein Geschiere*, pp. 11-24.

Met. II, 760-813²⁸ et présente un des passages les plus connus (et donc appris par cœur) d'Ovide le Grant que l'on retrouve jusque dans le *Gradus ad Parnassum...* de Fr. Noël²⁹, en vente au début du siècle passé chez François Michel, imprimeur-libraire, 36, rue de Namur à Louvain : dictionnaire qui m'est cher car il m'a mis définitivement sur la voie d'Ovide.

Décidément Jehan fait de son mieux pour faire entrer les vers d'Ovide dans son texte : ce n'est point pour nous étonner vu le rôle particulier que cet *auctor aureus* a joué au moyen âge, même dans les œuvres théologiques³⁰.

Un seul mot sur l'*Aurora*.

Depuis que Paul E. Beichner, que nous avons déjà nommé, a édité le texte complet de l'*Aurora*, nous sommes mieux placés pour déterminer l'influence qu'a exercée ce texte, parfois méconnu voire décrié³¹, sur la littérature en Europe occidentale. Dans un article paru dans *Le Moyen Age*³², en 1955, le savant américain a révélé que l'*Aurora* est une des sources de Malkaraume. Nous avons pu constater que l'influence du texte latin sur la *Bible* a été bien plus grande que ne l'avait soupçonné le professeur Beichner, qui a surtout souligné quelques emprunts dans les parties lyriques. Mais c'est tout au long de son texte que Jehan s'inspire de l'*Aurora*, tantôt (comme c'est le cas avec les *Métamorphoses*) pour un seul mot, un simple détail, tantôt pour des dizaines de vers, comme pour la description de Joseph, le *bel enfant*³³, pour les plaintes de Ruben³⁴, de Jacob³⁵, pour la légende de Moïse³⁶. Ce n'est pas tout : l'*Aurora* a été pour lui (comme pour tant d'autres auteurs des XII^e et XIII^e siècles) un modèle auquel il emprunte ses procédés et ses techniques ; s'il néglige — sauf rares exceptions — les

²⁸ J. R. Smeets, *Neophilologus*, pp. 25-29.

²⁹ Fr. Noël, *Gradus ad Parnassum*, seconde édition (Paris, s.d.).

³⁰ Franco Munari, *Ovid im Mittelalter* (Zürich, 1960); Simone Viarre, *La survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII^e et XIII^e siècles* (Poitiers, 1966); M. von Albrecht et E. Zinn, *Ovid* (Darmstadt, 1968).

³¹ '... L'*Aurora* s'est heurtée dans les temps modernes à la revanche du bon sens, qui s'est refusé jusqu'à nos jours à lui faire les honneurs de l'impression', dit J. de Ghellinck dans *L'Essor de la littérature latine au XII^e siècle*, 2^e édition (Bruxelles-Paris, 1955), p. 439.

³² P. E. Beichner, C.S.C., 'La Bible versifiée de Jehan Malkaraume et l'*Aurora*', *Le Moyen Age*, 61 (1955), pp. 63-78.

³³ Vv. 1988-2046.

³⁴ Vv. 2325-68.

³⁵ Vv. 2405-91.

³⁶ Vv. 5034-58.

allégories du texte latin (dont Macé de La Charité est si friand) il lui emprunte volontiers ses figures de mots et de pensée, comme l'amplificatio, la repetitio, l'effictio, pour n'en citer que quelques-unes. Jehan a été à l'école de Petrus Riga.

Ce qui caractérise, en outre, le poète Jehan, c'est l'emploi, très fréquent de la rime intérieure et des rimes 'renforcées' (environ 14% de toutes ses rimes), ainsi que des tirades, allant de 3 jusqu'à 31 vers... et cela non pas incidemment mais très régulièrement puisque nous en avons compté 672 sur les 10592 de l'ensemble. Dans quelques cas Jehan s'essaie même aux *versus retrogradi*... Jehan a tout subordonné à la recherche de la rime, se permettant des constructions qui feraient frémir le linguiste descriptif le plus chevronné. C'est tellement visible que nous nous permettons de mettre en avant une construction syntaxique spéciale, à peine décrite³⁷ (du moins pour l'ancien français) et que P. Zumthor semble ignorer ou écarter quand, dans un de ses derniers ouvrages : *Langue, texte, énigme*³⁸, il déclare (p. 49) que, à la différence des jongleries de mots : 'Les jongleries de phrase en revanche, sont très rares, presque inexistantes en français'. Nous visons ici la construction *ἀπὸ κοινοῦ*, que Philippe Ménard a décrite dans sa *Syntaxe de l'ancien français*³⁹ : 'au carrefour de deux phrases ou de deux syntagmes un élément central... peut jouer un rôle dans le segment précédent et dans le segment suivant'. Ex. v. 3726/7 :

..... *Li despancier donna*
A mangier lor anes livra

(Gen. 43, 24 : deditque pabulum asinis eorum).

Les 'jongleries' de phrases (et une belle partie des 'jongleries' de mots) que nous trouvons dans la *Bible* pourraient être inspirées par l'*Aurora* qui, comme les auteurs du haut moyen âge en général, exploite la 'souplesse' de la syntaxe latine. Vous me pardonnerez d'insister un peu sur cette particularité, cette singularité de Jehan, que nous retrouvons d'ailleurs dans la *Genese d'Evrat* : la syntaxe des auteurs bibliques qui écrivent en ancien français mérite une étude très approfondie. Un des problèmes à étudier serait certainement la construction *ἀπὸ κοινοῦ* (dans le cadre de la syntaxe individuelle de l'auteur).

³⁷ V. A. Tobler, *Mélanges de grammaire française* (Paris, 1905), pp. 174-8 et 276-86.

³⁸ P. Zumthor, *Langue, texte, énigme* (Paris, 1975), p. 49.

³⁹ Ph. Ménard, *Syntaxe de l'ancien français*, nouvelle édition (Bordeaux, 1973), p. 200.

Comme Naumann, que nous avons mentionné plus haut, constate⁴⁰ que la construction qui nous occupe se rencontre aussi dans la littérature biblique en haut allemand, il serait intéressant de comparer les systèmes de traduction/adaptation des traducteurs bibliques allemands et français en général. La syntaxe ‘individuelle’ de Jehan s’explique-t-elle par la seule exigence de la rime? l’auteur imite-t-il les constructions de la langue parlée? ou a-t-il essayé de ‘bien’ écrire? Ce sera une combinaison de ces trois éléments qui explique sa langue. Ce qui est manifeste c’est qu’il veut faire œuvre littéraire. Nous le soulignerons par un autre exemple. Quand, vers la fin de la *Bible*, il est question de l’amitié soudaine qu’éprouvent l’un pour l’autre David et Jonathas⁴¹, Malkaraume décrit cet *innamoramento* dans le plus pur style courtois... rien ne nous est épargné, ni la soiète d’amors qui frappe le cœur ni la défaillance caractéristique qui en résulte, s’il est vrai que l’archer ce n’est pas Cupidon mais un personnage qui sort directement de l’Apocalypse... Il aurait été facile d’éviter cette fusion biblico-ovidienne mais, visiblement, Malkaraume le littérateur y tient...

Dans l’article mentionné plus haut Paul Beichner⁴² constate : ‘Malkaraume emprunte à l’*Aurora* quelques-uns de ses passages les plus ampoulés et la traduction qu’il en offre nous apparaît comme un essai, une expérience poétique’. Essai poétique que nous étendons à l’ouvrage dans son ensemble.

Malkaraume littérateur suit les tendances toujours très vivantes dans ce XIII^e siècle qui n'est pas moins tourné vers Ovide que le précédent⁴³. Il aurait pu mettre en exergue la définition que les accessus ont donnée de l'intention d'Ovide : ‘delectare et delectando tamen mores instruere’ ou ‘delectari et communiter prodesse’. Delectare tout d'abord.

Il est bon latiniste : peu nombreuses sont ses ‘erreurs’ (pour autant qu'on puisse parler d'erreurs... nous devrions connaître le texte latin qu'il a eu devant lui pour pouvoir en juger). Il est, probablement,

⁴⁰ Bernd Naumann, p. 95.

⁴¹ Vv. 10113-51.

⁴² Voir l'article cité note 32 (p. 77).

⁴³ Simone Viarre (voir note 30), p. 158 : ‘Mais si le XIII^e siècle est «le faîte du moyen âge», ce n'est pas en même temps le commencement du déclin d'Ovide. ... L'usage que nos auteurs font dépend surtout de leur personnalité. La réflexion du XIII^e siècle annonce peut-être la fin du règne de l'*auctoritas*, mais elle ne la réalise pas’. Pour l'exergue voir Paule Demats, *Fabula* (1973), p. 108/9, note 5, p. 119, note 58.

théologien; en tout cas bien au courant des méthodes d'exégèse qui ont cours aux XII^e et XIII^e siècles. Quand il met dans la bouche de la *reine d'Egypte* (c'est-à-dire de la femme de Putiphar) le monologue de Médée⁴⁴, il s'inspire d'une typologie fort répandue dans la théologie du moyen âge. L'importance des figures semi- ou extra-bibliques dont on se sert (et que l'on trouve dans les arts plastiques dès le VI^e siècle) a été soulignée par Fr. Ohly au congrès de Spoleto de 1975 consacré à 'Simboli e simbologia nell'alto Medioevo'. Le professeur de Münster en a esquissé l'histoire depuis Juvencus jusqu'à la *Lux evangelica* (1654) et Calderón de la Barca⁴⁵.

Malkaraume littérateur et exégète (dans cet ordre) paraît viser un public peu instruit : il évite le plus possible les *senefiances* et présente des histoires réelles, 'vraies'. Quand il se laisse aller à les introduire tout de même, elles lui viennent rarement de la Vulgate ou de la *Glossa*, mais surtout de l'*Aurora*. Parfois il étaie son manque d'imagination. Ainsi les deux *prestes* de l'histoire de Susanne, les deux *senes*, nous *senefient*, l'un l'*Andrecrist*, l'autre... sa *maignie*, sa suite...⁴⁶ Public peu instruit, avons nous dit : au v. 516 il s'adresse à lui directement en disant :

Vos qui les bons vins cultivés

public de laïques donc, ou de convers?

Un peu plus loin Jehan explique à son auditoire ce que signifie *premiers genrance* (v. 940)⁴⁷ le droit d'aînesse, puis il dit ce qu'est un *tribune* (v. 9943)⁴⁸.

⁴⁴ Vv. 2707-2898 (voir aussi note 27).

⁴⁵ Voir note 7. Fr. Ohly.

⁴⁶ Vv. 7698/9 :

*Li uns prestes nos senefie
Andecrist, l'autre sa maignie.*

⁴⁷ Vv. 940-8 :

*Premiers genrance chose autre n'est
Con [ce] cil qui rois de France est
Avoit .ij. filz, et [li] ainsnéz
France vandoit au plus mains néz :
Li annés France doit avoir,
Li mainnés non. Ainsi estoit
Des anciens, car li premiers
Plus bel a dou petit, saichiés :
Premiers genrance appellent ce.*

⁴⁸ V. 9943/4 :

*X. fromages porte au tribune
Qui les os garde et les adhune.*

I Sam. 17, 18 : ... et decem formellas casei has deferes ad tribunum : ...

Malkaraume n'est peut-être pas 'français' : au v. 948, là où, précisément, il s'agit du droit d'aînese, il nous dit

Premiers genrance apellent ce

et non pas *apelons*, ce qui tout de même lui aurait livré les trois syllabes requises... C'est chercher loin? mais il le faut bien dans cette *Bible* qui n'est pas achevée et où, surtout, le début manque. Nous n'aurions même pas su que Malkaraume est l'auteur de la *Bible* sans l'insertion de la version du *Roman de Troie* dans laquelle l'auteur, Jehan, se nomme plusieurs fois et où il dit expressément que — après avoir parlé de Troie — il revient à sa matière biblique⁴⁹.

Jehan, probablement, a charge d'âmes et pourrait être curé : il condamne violemment la glotonnerie, un des péchés capitaux, et trouve une image assez heureuse pour la flétrir quand il s'exclame (v. 6169 ss)

*Oiés, glouton, or entendés,
Qui bons mangiers adés voulés,
Qui cos de grues en manjant
Faites.....*

Il lève le doigt contre ceux qui n'observent pas le dimanche :

C'est li pechiés plus grans et griés

nous dit-il (v. 6343).

S'il est curé, il le sera dans une paroisse de l'est de la France actuelle : non seulement sa langue le trahit⁵⁰, il semble aussi nourrir des sentiments anti-Juifs beaucoup moins prononcés que ne le confessent, en général, les *Bibles* de son temps. Il n'a rien d'un Macé de La Charité⁵¹, rien, non plus, d'un Thomas d'Aquin qui, dans son *De Reginime Principum ad regem Cypri*⁵² déclare : 'Judaei

⁴⁹ Édition de L. Constans (voir note 17), IV, 435 :

*Ci ferons fin, bien est mesure.
Jehans a dit, tant com il dure :
Ha! envious, por coi dreciez
Vos oreilles et me poigniez?
Ja ne me poëz de rien poindre,
Fors que de tant qu'ai fait desjoindre
Ma matiere que comançai :
A lei tantost revertirai.*

⁵⁰ Nous consacrons une étude détaillée à la langue de Jehan (phonétique, morphologie, syntaxe) dans l'Introduction de l'édition qui a paru en 1978.

⁵¹ Voir l'édition citée dans la note 13, vol. I, LXXIII c et la note des vv. 625/6.

⁵² Édition de J. Mathis (Turin, 1924), p. 117.

merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti...’ En parlant des deux cornes des *aumuces* (c'est-à-dire des mitres) des prélats, qui — comme on sait — *senefient* les deux *lois*, la religion juive et la religion chrétienne, Malkaraume nous dit (v. 6426 ss) :

*Pour ce evesque, preste-chenoigne,
Autre prelast, sans nulle aloigne,
Mestent les aumuces cornues,
Par coi doit estre retenue
Ceste parole : qui doient savoir
La loi des Juys et la crestienne :
Qui ne les sest pas n'i avaigne!*

N'est-ce pas Amalaire de Metz (v. 775-852/3) qui rappela que la première Église était constituée de Juifs? L'attitude bienveillante d'Adalbéron, évêque de Metz (984-1005), était tellement appréciée par les Juifs que le souvenir d'Adalbéron a même été inclus dans la liturgie des Juifs messins⁵³. C'est à Metz que résidaient les Rabbins, appelés les 'Sages de Lorraine'⁵⁴. Sigebert de Gembloux, écolâtre de l'abbaye Saint-Vincent de Metz, y discutait d'exégèse avec les Rabbins⁵⁵. Les affinités de la langue de Jehan avec le dialecte de Metz des XII^e et XIII^e siècles s'expliqueraient-elles par le fait que l'auteur était lorrain et qu'il vivait (à Metz, ou) aux environs de Metz?

Malkaraume pourrait appartenir au clergé régulier : aux vv. 7943-73 il se permet une violente diatribe (de trente vers) contre la *presterie* :

*Que an saumon plus volantiers
Lisent asséz que an sautier...*

(le rapprochement de Sal(o)mo et (P)salmo est très répandu au moyen âge) et même si — ici encore — c'est l'*Aurora* qui inspire Jehan là où nous lisons

*Non alleluia ructare sed allia norunt;
Plus in salmone quam Salomone legunt —⁵⁶*

⁵³ Bern. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le judaïsme* (La Haye, 1963), p. 172/3 et note 3.

⁵⁴ J. Schneider, *La ville de Metz aux XIII^e et XIV^e siècles* (Nancy, 1970), p. 173.

⁵⁵ J. Schneider, *Histoire de la Lorraine*, 'Que sais-je', no. 450 (1967), p. 33.

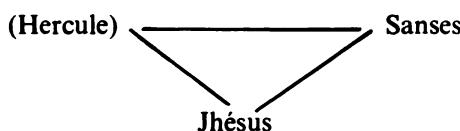
⁵⁶ Matthieu de Vendôme, dans son *Ars versificatoria* (édition de E. Faral, *Les Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle* (Paris, 1962), p. 169), cite les deux vers de l'*Aurora* (sans nommer Petrus Riga) comme un exemple de Paronomasia et les fait précéder de cette observation : *Vel sic de monachis sumptuosis quorum fuscata*

il est difficile d'admettre qu'un prêtre séculier attaque ainsi la *presterie*. Curé régulier? de l'Ordre de saint Benoît, comme Macé de La Charité?

Un dernier mot sur cet auteur étonnant. A plusieurs reprises il fait usage de l'exégèse triangulaire extra- ou semi-biblique⁵⁷. Ainsi, quand Samson a tué le lion (v. 7005)

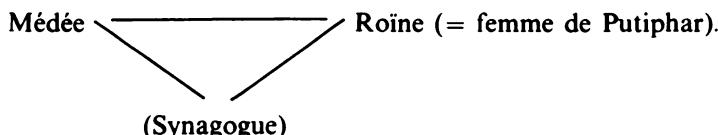
..... *la pel dou Lyon a prinse*
Si l'a vestu sus sa chemise

alors que rien dans les sources de Jehan ne justifie cet affublement illogique (la peau étant toute fraîche...). La figure que Jehan construit est celle du triangle



Samson préfigurant le Christ et s'emparant d'un attribut du héros Hercule sous-entendu mais sacrifié par Jehan qui simplifie sa figure.

Ou, quand Jehan prête à la *Roïne d'Egypte* (= la femme de Putiphar) le plus long monologue d'Ovide le Grant, celui de Médée, construisant le triangle



La Synagogue n'y est pas, me direz vous. En effet, mais la Femme de Putiphar est une figure de la Synagogue et même à tel point que dans les arts plastiques on leur donne parfois les mêmes attributs⁵⁸.

malignitas falsae religionis sepelitur indumento, qui in ventris ergastulo multifariis
 dapibus incarceratis pigmentatas gratias eructant Altissimo. De quibus quidam sic:
 (suivent les deux vers). Voir aussi M.-R. Jung, *Études sur le poème allégorique en France au moyen âge* (Berne, 1971), p. 103, note 36.

⁵⁷ Voir notre article cité, note 27, pp. 21-24.

⁵⁸ B. Blumenkranz, 'La représentation de *Synagoga* dans les Bibles moralisées françaises du XIII^e au XV^e siècle', *The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem: Proceedings* V, 2 (1970), p. 85, rapporte qu'il a découvert 'sur un baldaquin d'autel en bois provenant de la petite église d'Aal, en Norvège, de la seconde moitié du XIII^e siècle, une Synagogue au buste entièrement nu qui présente d'une manière tout à fait provocante ses seins gonflés et son ventre musclé'. C'est la

Malkaraume n'insiste pas sur cette exégèse spéciale, c'est plutôt nous qui le surprenons à l'œuvre. Pour son public (en tout cas pour lui-même) le sens de ces constructions, même incomplètes, est clair, obvie, grâce à cette 'seconde langue'⁵⁹ qui est celle de Dieu parlant aux hommes par l'intermédiaire des *res*.

Jehan Malkaraume, poète et clerc lorrain, dont le travail littéraire consiste avant tout en une 'composition, une construction faite à partir de récits empruntés'⁶⁰, nous apparaît aussi comme un exégète — théologien, peut-être moine bénédictin car n'a-t-il pas essayé, lui aussi, d'allier son amour des Lettres au désir de Dieu?

femme de Putiphar, qui a 'déchiré ses vêtements pour mieux accréditer son accusation contre Joseph'. Blumenkranz avance, p. 87, que la Bible dite des frères de Limbourg (fol. 12 v. D.) montre Synagoga, munie de tous ses attributs, à la place de (nous soulignons) la femme de Putiphar.

⁵⁹ Voir note 7, H. Brinkmann, p. 155 : «Zweite Sprache» nennt ich die Sprache, in der Gott nach der Auffassung des Mittelalters durch die «res» zu den Menschen spricht». P. 163 : 'Eine zweite Seite freilich, und das ist etwas, was in den letzten Jahren hier und da untersucht worden ist, aber in ganz anderem Ausmasz durchgeführt werden müsste, ist die Heranziehung der zweiten Sprache zur Aufdeckung der Zweitaussagen, die wir in der lateinischen und volkssprachigen Dichtung des Mittelalters überall antreffen'.

⁶⁰ D. Poirion, *Le Roman de la Rose* (Paris, 1973), p. 14/5.

PETER DRONKE

THE SONG OF SONGS AND MEDIEVAL LOVE-LYRIC

If we wish to consider the influence of the Song of Songs in medieval lyrical poetry, a crucial and difficult problem confronts us at the outset: the varied forms in which the love-language of the Canticle was cited and transmitted. This is a problem that medieval literary scholars have never yet, to my knowledge, broached; in the context of this paper I can give only the barest indications. For the medieval West, we must not simply assume the familiarity of Jerome's Vulgate version of the Song of Songs¹; the pre-Jerome version, the Vetus Latina, remained influential, less in complete manuscripts than in a vast number of Patristic quotations². A third version, in which Jerome revised the Vetus Latina, on the basis of the Greek Hexaplaric text, before he went on to make his own translation direct from the Hebrew, survives complete in only one manuscript, but was also widely known through quotations and through its use in the liturgical office and mass of the Virgin Mary³. Some of the best known treatises and homilies of the Fathers also included a number of *ad hoc* translations or paraphrases from the Song, and hence could diffuse renderings that diverged from all three Latin versions. Finally, we must reckon with similar variation in the diverse vernacular homiletic and devotional traditions, both before and alongside the relatively small amount of vernacular written evidence that survives — in the form of citations, interlinear glosses, adaptations and expositions.

¹ The Vulgate text, when cited below, is that of the critical edition by R. Weber (*et alii*), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 2nd edition, 2 vols. (Stuttgart, 1975), II, 997-1002. This edition gives an unpunctuated text; I have occasionally inserted some punctuation, for greater clarity.

² Cf. D. de Bruyne, 'Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques', *Revue Bénédictine*, 38 (1926), 97-122; this article includes a complete critical text of the Vetus Latina version. For the Patristic quotations, and the question of free translations, cf. also A. Wilmart, *Revue Bénédictine*, 23 (1911), 1-26.

³ Ed. A. Vaccari, *Canticum Canticorum Vetus Latina translatio a S. Hieronymo ad Graecum textum Hexapla rem emendata* (Roma, 1959); on the liturgical uses of this version, see esp. p. 31.

That signalling these complexities is no mere pedantry, and that straight comparisons between the Vulgate text of the Canticle and medieval love-songs will not always prove fruitful, can be seen swiftly from a few examples drawn from famous lyrics. In the tenderest and most serious of his love-songs, *Ab la dolchor del temps novel*, the troubadour William IX of Aquitaine speaks of his beloved as 'my good neighbour', *mon Bon Vezi*⁴ — an expression for which I know no parallel among medieval love-lyrics. Nor can we find any counterpart in the Vulgate text of the Song of Songs. But if we turn to the Vetus Latina and to Jerome's Hexaplaric version, we find that on all seven occasions where in the Vulgate the lover addresses his beloved *amica mea*, the two earlier translations have the expression *proxima mea*. At the final occurrence (VI 3), where the Vulgate has simply *amica mea suavis*, the Vetus Latina has *proxima mea mihi, tamquam bona voluntas*⁵ — my neighbour, as it were, good will. This makes clear something that could never have been surmised from the Vulgate text — that the troubadour's expression for his beloved is not only a cover-name — a *senhal* — but an endearment inspired by the Song of Songs.

By contrast, the opening of the tenth-century Latin song that will be discussed in detail later, *Iam, dulcis amica, venito*, shows a conjunction of words — *amica, venito* — that clearly echoes the Vulgate and has no counterpart in the earlier Latin versions. And yet the third line of this song, *Intra in cubiculum meum*, while it can be paralleled to some extent in the Vulgate, has its closest links with the Hexaplaric Latin text of Canticle I 4: it is the words *Introduxit me rex in cubiculum suum* that seem to echo in the line *Intra in cubiculum meum*. In his later, Vulgate version, Jerome replaced *in cubiculum suum* by *in cellaria sua*; but it was the Hexaplaric text that survived in the third antiphon of the Vespers of the Virgin, and this was the phrase that rang in the medieval poet's mind.

In a song among the Carmina Burana, *O mi dilectissima*⁶, a Latin lyric with German refrain, whose language is pervaded by the Song of Songs, certain phrases again indicate the influence of a particular version. When the lover exclaims :

⁴ Ed. M. de Riquer, *Los trovadores*, 3 vols. (Barcelona, 1975), I, 118-20.

⁵ Ed. D. de Bruyne, p. 102.

⁶ *Carmina Burana*, ed. A. Hilka, O. Schumann, B. Bischoff (Heidelberg, 1930 ff), I, 2, no. 180.

'Que est hec puellula'
 dixi, 'tam precandida,
 in cuius nitet facie
 candor cum rubedine?'

the words *Que est hec... precandida* show the influence of the Vetus Latina rendering of VIII 5 :

Quae est haec quae ascendit candida?

where the Hexaplaric version has *Quae est ista quae ascendit dealbata?* and the Vulgate, even further away, has *Quae est ista quae ascendit de deserto?*⁷

When Guido Cavalcanti opens one of his love-sonnets with an adaptation of the same awed outcry from the Song of Songs — 'Who is she who comes, so that all men gaze on her, she who makes the air tremble with brightness?' —

Chi è questa che vèn, ch'ogn'om la mira,
 che fa tremar di claritate l'âre...⁸

his opening words appear to echo the *Quae est ista* of the two later versions, and not the *Quae est haec* shared by the Vetus Latina and the Carmina Burana poet. And yet we can tell that the words of the Vetus Latina likewise lingered in Guido's memory — not so much because his beloved's radiance, *claritate*, may link with *candida* in the oldest text, but because there this question and exclamation recur at VI 9 in the variant form :

Quae est haec quae prospicit sicut diluculum, speciosa sicut luna, electa sicut sol, mirata sicut ordinata?

Only the Vetus Latina contains the expression *mirata*, which is recalled in Guido's words *ch'ogn'om la mira*. One must reckon, that is, with traces of more than one version of the Canticle in a medieval poet's imagination.

So too in the Codex Buranus, one can see that the love-song which follows *O mi dilectissima* in the manuscript, and which might indeed be by the same poet, draws inspiration unmistakably from the Vulgate and not the Vetus Latina. We perceive this here in the wording of

⁷ So, too, the expression *candor cum rubedine* is slightly closer to the Vetus Latina rendering of *Cant. V 10* — *frater meus candidus et rubeus* — than to the Hexaplaric and Vulgate versions.

⁸ Guido Cavalcanti, *Rime*, ed. G. Favati (Napoli, 1957), iv (1).

the refrain, where the poet calls upon his beloved to return, just as the Shulamite is invoked in the Canticle (VII 1): it is a couplet which runs :

Revertere, revertere
iam, ut intueamur te!⁹

The words *revertere* and *intueamur* are decisive : they occur only in the Vulgate rendering of this passage, where the two older versions have *convertere... videbimus*.

One remarkable disparity among the Latin versions of the Canticle occurs at VI 4, where the Vulgate says the exact opposite of the earlier translations. Here both interpretations of the verse, though contradictory, have inspired notable topoi in medieval love-lyric. In the two earlier Latin texts, the lover cries out to the beloved : 'Turn your eyes towards me, for they have raised me up' (*Converte oculos tuos contra me, quoniam ipsi elevaverunt me*)¹⁰; in the Vulgate this becomes : 'Avert your eyes from me, for they have made me flee' (*averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt*). The theme of the lady whose loving eyes can exalt and inspire her lover is common in medieval lyric — Heinrich von Morungen, and the two Guidos, Guinizelli and Cavalcanti, offer notable examples¹¹; but Cavalcanti also uses the contrary motif, when his lady, *madonna*, strikes him with her eyes, in such a way that Love scatters all his faculties — his 'spirits' — in flight¹²:

la qual degli occhi suoi venne a ferire
in tal guisa, ch'Amore
ruppe tutti miei spiriti a fuggire.

Detailed observations of this kind can help clarify the influence of the language of the Song of Songs; they tell us little, in themselves, about how medieval love-poets responded to its poetry. Here it may be more illuminating to consider the effect of certain episodes or scenes from the Canticle, rather than of images and phrases. Recently I tried to show in detail the pervasive ways in which the Song of Songs has influenced a particular kind of erotic ballad, widely diffused

⁹ *Carmina Burana*, no. 181 ('Quam Natura ceteris').

¹⁰ The Hexaplaric version is identical, except in substituting *suscitaverunt* for *elevaverunt*.

¹¹ Cf. P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2nd edition, 2 vols. (Oxford, 1968), I, 58, 127, 152-3.

¹² *Ibidem*, I, 147 ff.

in both eastern and western Europe since the early Middle Ages¹³. In these ballads a girl in love, alone at night, is visited by the phantom of her lover, who, far away, has met his death. She longs for the apparition and tries to grasp and possess him, but he vanishes again, or else she dies in the attempt to follow him. The earliest recorded western version of such a ballad is a moving Latin strophic lyric, *Foebus abierat*, composed in northern Italy, probably shortly before the year 1000, a song which still in the eleventh century became known in France and Spain. Its sources of inspiration are in part classical (especially the *Heroides*) and in part popular, yet the distinctive structure of this song, and of the later vernacular ballads cognate with it, owes most, perhaps, to Chapter V of the Canticle: the bride is awakened by the sound of her lover knocking at her bedroom door; trembling, she opens for him, and suddenly he has vanished — *at ille declinaverat atque transierat* — she is left searching for him, anguished and alone. It is the hallucinatory quality of this scene, its dreamlike movement, that lends the ballads a mysterious beauty. The Canticle could show poets an elliptical, evocative style, matching that emotional realm where the waking world merges with phantasmagoria.

Other scenes in the Canticle inspired the anonymous troubadour who composed the most haunting of the Provençal *albas*, *En un vergier*¹⁴. Again the narrative line is made deliberately enigmatic. At the opening, lover and beloved seem to be lying in each other's arms, till the watchman and the dawn come to part them. But then, without any hint of a transition, the beloved woman is heard. Her words are lamentation, fantasy, sexual incitement of the lover, yet, as they close, we realize that she is alone and that the seemingly lucid narrative opening, the lovers' union and separation in the orchard, must now be recognized as reminiscence or dream:

In the sweet wind that came to me from there
 I drank a ray of my beloved's breath,
 my fair and joyous, gracious lover's breath —
dear God, the daybreak! oh how soon it comes!

¹³ 'Learned Lyric and Popular Ballad in the Early Middle Ages', *Studi medievali*, 3a serie, 17 (1976), 1-40; the suggestions adumbrated in the rest of this paragraph are fully developed and documented in the essay.

¹⁴ Text in M. de Riquer, III, 1695-6; I have discussed other aspects of this song in *The Medieval Lyric*, 2nd edition (London, 1978), pp. 174-6.

Per la doss'aura qu'es venguda de lay,
 del mieu amic belh e cortes e gay,
 del sieu alen ai begut un dous ray.
Oy Dieus, oy Dieus, de l'alba! tan tost ve.

As in the Song of Songs, the garden and orchard evoke the sensual joys. In the two older versions, more plainly than in the Vulgate, they are symbolically identified with the body of the beloved, and the wind that blows there is a message of the love for which she longs :

Exurge, aquilo, et veni, auster,
 inspira hortum meum
 et profluant aromata mea!
 Descendat fratrellis meus in hortum suum
 et manducet fructum pomorum suorum! (IV 16)¹⁵.

With another swift and unpredictable transition such as we know from the Song of Songs, the final strophe of the Provençal *alba* moves away from narrative, real or imagined, and away from the beloved's passionate meditation. The troubadour concludes with a strophe praising the beloved, for her inner and outer beauty and for her loyal love — a strophe exactly comparable to the moments of *laudatio sponsae* in the Canticle. It is there that the vernacular poet learnt to pass directly from outer events to imagined events, and even 'à la recherche du temps perdu', both analysing and portraying the heroine's mode of reconstructing her love; there too the poet found the alternation between the protagonists in the drama of love and the chorus, whose participation is confined to their wonderstruck reactions.

The renowned refrain of this troubadour lyric again prompts the question, which version of the Song of Songs particularly kindled this poet's imagination. In the scene of the amorous encounter in the vineyard (VII 12), only the two older Latin versions have the explicit theme of the lovers watching together for the dawn (*Diluculo vigilemus, de luce vigilemus*): here the Vulgate simply has 'Let us rise early' (*mane surgamus*). While all the Latin texts show the woman

¹⁵ The citation is from the Hexaplaric version (ed. Vaccari, p. 25, punctuation mine). Significantly, where both the Vetus Latina and the Hexaplaric version have *et profluant aromata mea*, the Vulgate has the impersonal *et fluant aromata illius* — relating the phrase to the garden, not to the beloved — which is less relevant to the Provençal lyric.

arousing her absent lover in imagination to the sports of love, just as in the *alba* — *illuc dabo ubera mea tibi*¹⁶ — the two later versions extend her thought by the image of the fruits of her garden ‘new and old... I have kept them for you, my love’. Here the Vetus Latina has, incomprehensibly, ‘he has kept them for me’. Thus it was quite possibly the Hexaplaric Latin text — which has both the dawn-motif and the dramatically consistent erotic plea — that the troubadour recalled.

Already in the early third century Origen in his Commentary had called the Canticle *epithalamium... dramatis in modum*¹⁷, and it was this quality at once lyrical and dramatic to which the troubadour, and many other gifted medieval poets, responded. The dramatic aspect was also recognized in a number of manuscripts of the Canticle, from the eighth century onwards, in which rubrics apportioned the dialogue to bride, bridegroom and chorus. One such series of fifty rubrics, edited by de Bruyne¹⁸, which is known from at least six manuscripts, reveals a notably sensitive awareness of the complex dramatic movements. The dialogue is multivalent: thought, scene and emotion combine rhapsodically rather than by any principle known to formal rhetoric. The imagery is likewise multivalent: it reaches out into the natural world to express the beauty and bliss and sorrows of each lover, but also it reaches inward, into the imagination especially of the bride, and there it becomes enigmatic: the images of an external encounter there seem to resolve into erotic reveries, and these are suffused with an exaltation that makes it easy to see how this text, at every known stage of the Judaeo-Christian tradition, gave rise to mystical interpretations. Theologians, predictably, either ignored the erotic wellspring of such language or recognized it only in order to reject it. Yet inevitably this *fons hortorum* continued to flow in a poetic *hortus conclusus*, where mystical and sensual expressions and imagery grew together, a garden that was to be of lasting importance for the European imagination. It is to a more detailed enquiry into this multivalence of expression that I now wish to turn.

¹⁶ In the Provençal text:

Bels dous amicx, fassam un joc novel
yns el jardi, on chanto li auzel...

¹⁷ In *Cant.*, III, 5 (ed. W.A. Baehrens, GCS, XXX, 61).

¹⁸ de Bruyne, pp. 118-22; cf. also R. Herde, ‘Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert’, *Studi medievali*, 3a serie 8 (1967), 958.

In principle it is easy to recognize that much of the language used in medieval love-lyric has both a sacred and a profane potential; it is when we come to consider individual lyrics closely that the difficulties begin. We want to know what 'sacred' and 'profane' imply for the movement of particular poems, for their imaginative texture and purpose.

A medieval poet may, more consciously or less, exploit both sacred and profane connotations in the words he chooses. On the one hand this may enable him to achieve more complex emotional and expressive effects than he could otherwise do; on the other, this may leave us with an enigma, so that we must guess at the underlying artistic intention. Was the poet allowing, or even deliberately aiming at, certain ambiguities? Was he creating an *opera aperta*, to use Umberto Eco's striking phrase — a work open in the sense that we, the audience, must complete it, must fulfil its potential according to our response and our literary experience? Or was the poet writing on two levels — such as Dante expounds for his *canzoni* in the prose of his *Convivio* — so that his words are intended to yield both a sensory and a more abstract, spiritual meaning? Another problem arises when we have lyrics, sacred and profane, which share the same verse-form and melody. Technically, this is the problem of contrafacture: one, or several, songs may arise as contrafacta of an existing poetic and musical form; but in many such cases the parallels between a sacred and a profane song extend beyond the formal aspects to the thought and modes of expression. Then we may well have to ask: did the author of the contrafactum deliberately oppose the poetic intention — sacred or profane, as the case may be — of his original, or was he creatively converting something that was latent there?

One of the earliest and most fascinating medieval lyrics which prompts, and provides a focal point for, these questions, is the song *Iam, dulcis amica, venito*¹⁹. But before the multivalence of poetic

¹⁹ For older editions, and literature up to 1957, see F.J.E. Raby, *Secular Latin Poetry*, 2nd edition, 2 vols. (Oxford, 1957), I, 302-4; further references (up to 1968) in my *Medieval Latin...* (n. 11), I, 271-3. One important study not cited in either work is that of L. Pollmann, 'Iam, dulcis amica, venito und die Hoheliedtradition', *Romanische Forschungen*, 74 (1962), 265-80. Each of the three manuscript versions of the song exists in facsimile: that of V in E. Vuolo, 'Iam, dulcis amica, venito...', *Cultura Neolatina*, 10 (1950), 6-7, that of P in U. Sesini, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo* (Torino, 1949), pp. 190-1, that of C in K. Breul's edition of *The Cambridge Songs* (Cambridge, 1915), pl. 14. Modern anthologies of medieval

language here can be discussed, certain problems regarding the text itself must be faced. Though this lyric is among the most famous in medieval Latin, the editions of it are not, in my view, satisfactory; in some ways they must even be called misleading. With one exception²⁰, the scholars who have edited or discussed the song agree that it is a dialogue; there is much less agreement about how to distribute the strophes of dialogue between the man and the girl. The order of the strophes gives rise to further disagreements, as does the choice of readings from variants among the manuscripts. But the gravest difficulty has had a different cause. It is that scholars have been content to print and interpret a composite text of this song; whereas I would suggest that the song, as we have it, survives in two deliberately distinct versions, and that these versions should not be conflated. This is because the one makes itself open especially to the sacred potential of the language in the love-dialogue, and the other to the profane. That is, I believe the important differences between the two versions are not the result of faulty or incomplete transmissions of the text, but are intentional. (There are also some minor manuscript variants, which are more likely to be due to copyists' errors or inaccurate remembering).

In the one version, preserved in the Paris manuscript²¹, however worldly the language of the invitation to love, there is nothing incompatible with seeing the entire lyric as a variation on the Song of Songs, with all the Canticle's potential for divine as well as sensuous connotations — nothing to preclude its performance as part of a paraliturgical repertoire. No song in this manuscript, moreover, is outright profane in its tone²². For brevity I shall call this the

Latin verse (such as those of Horst Kusch, F.J.E. Raby, Karl Langosch [*Hymnen und Vagantenlieder*] and Giuseppe Vecchi) print essentially the same — composite — text of the song. On the rhythmic form of *Iam, dulcis amica*, see D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Stockholm, 1958), p. 131; for a different analysis, see W. Bulst, 'Hymnologica partim Hibernica', in *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler* (Leiden, 1976), pp. 96-100.

²⁰ E. Vuolo, *art. cit.*

²¹ For the text of the Paris and Vienna versions, and a complete critical apparatus of the Cambridge version, see the Appendix below.

²² The song *Aurea frequenter lingua*, however, which begins on fol. 246r of the MS (ed. K. Strecker, *Die Cambridger Lieder*, MGH, 2nd edition (Berlin, 1955), pp. 111-13), seems to contain parodic elements, though in the badly corrupted text that survives it is difficult to assess their precise extent and tone.

On the Paris MS (B.N. lat. 1118), its dating and provenance and the style of its illuminations, see D. Gaborit-Chopin, *La décoration des manuscrits à Saint-Martial*

Song of Songs version of *Iam, dulcis amica*. The other, in the Vienna manuscript, even though it shares six stanzas with the first version, ensures in other stanzas, especially in the two last, that the purely erotic associations will outweigh any possible spiritual ones. I shall call this the seducer's version. It does not occur in a lyrical manuscript, but is written in on the last page of a codex of rhetorical treatises.

The seducer's version also survives, however, copied by a hand some sixty years later, in the celebrated lyrical collection known as the 'Cambridge Songs'²³. There it has become largely illegible, because a medieval censor has tried to erase it. The Cambridge manuscript contains the most risqué strophe from the Vienna version — so that the predominantly erotic note must have been only too apparent to the destructive rigorist. It also contains a further strophe, which seems to have been a variation on stanza 8 of the Vienna version, a kind of *laisse parallèle* to it (if I may borrow this term from the sphere of *chanson de geste*). Unfortunately this strophe is far from legible today. The Cambridge manuscript has a confused order of stanzas, which no editor, even Strecker who was partial to it, has been able to defend, or has wished to defend, *in toto*.

Let us compare the Paris and Vienna versions of the lyric. For the first five stanzas, the Song of Songs version and the seducer's version are identical (the minor manuscript variations here are in my view due mainly to faulty remembering of the text — hence I have used all three manuscripts for some light corrections) :

'Iam, dulcis amica, venito,
quam sicut cor meum diligo!
Intra in cubiculum meum
ornamentis cunctis onustum!'

Ibi sunt sedilia strata
atque velis domus parata,
floresque in domo sparguntur
herbeque flagrantes miscentur.

'Come now, sweet friend,
whom I love as my own heart!
Come into my little room
that's laden with all that is exquisite.'

There the couches are covered,
the house is ready with curtains,
flowers are scattered within,
and fragrant grasses among them.'

de Limoges et en Limousin (Paris-Genève, 1969), esp. pp. 82, 185; and, most recently, T. Seebass, *Musikdarstellung und Psalterillustration im früheren Mittelalter. Studien ausgehend von einer Ikonologie der Hs. Paris B.N. fonds lat. 1118*, 2 vols. (Bern, 1973). Seebass gives a fine conspectus of the different views of date and provenance; I would accept, provisionally at least, his own cautious verdict (I, 9), which leaves various possibilities open: 'eine südfranzösische liturgische Sammelhandschrift. (Der Kodex) entstand in der Zeit zwischen dem Ende des 10. und der Mitte des 11. Jahrhunderts und gehörte um 1200 der Abtei Saint-Martial de Limoges...'

²³ *Die Cambridger Lieder*, ed. Strecker, no. 27 (pp. 69-73).

Est ibi mensa adposita
universis cybis onusta;
ibi clarum vinum abundat
et quicquid te, kara, delectat.

Ibi sonant dulces simphonie,
inflantur et altius tibie,
ibi puer et docta puella
pangunt tibi carmina bella.

Hic cum plectro cytharam tangit,
illa melos cum lyra pangit,
portantque ministri pateras
pigmentatis poculis plenas'.

The table's been brought near,
weighed down by all its dishes,
an abundance of bright wine,
and whatever delights you, dear one.

There sound the notes of sweet pipes,
even higher the flutes are blown —
there a boy and a well-schooled girl
are devising fair arias for you.

He touches his lute with a plectrum,
she fashions her song to the lyre,
and trays are brought on by the servants
with hot-spiced goblets of wine'.

After this the two songs diverge : in the Paris version, the girl responds to the man's 'Paradise of dainty devices' with two stanzas of touching simplicity : she does love him, but not for his sophistication or his showing-off. She is shy and withdrawn, and accepts him gently, almost imperceptibly :

'Ego fui sola in silva
et dilexi loca secreta;
frequenter effugi tumultum
et vitavi populum multum.

Iam nix glaciesque liquescit,
folium et herba virescit,
philomena iam cantat in alto,
ardet amor cordis in antro'.

'I was alone in the forest
and I loved secret places;
often I fled from the uproar
and I avoided the crowds.

Now snow and ice are melting,
leaves and grass growing green;
the nightingale sings high above —
love burns in the cave of the heart'.

Her last strophe²⁴ — where the melting of the snow and ice evokes the melting of her body and her feelings — is closest of all in language to the Song of Songs. This strophe, which concludes the song in the Paris text, is missing in the seducer's version — missing, that is, in both the Vienna and the Cambridge manuscripts. Instead, the seducer goes on to reassure the girl that he doesn't just care about his exquisite bedroom and entertainments, but about her as well :

²⁴ My ascription of this strophe to the girl would give a particularly delicate and subtle effect with the last line, where, rather than confessing that love burns in her own heart, she would be speaking as if impersonally, overcoming her shyness by admitting that the emotion is one she recognizes all around her, that the longing is not hers alone. The hypothesis that it is she who speaks here is in my view inseparable from the further hypothesis, that this gives an aesthetically satisfying close to the Paris version. The scholars who prefer to attribute the 'Iam nix...' strophe to the man would also, presumably, have to admit that the Paris version is fragmentary, that at least a reply of hers must have existed, which has not survived.

'Non me iuvat tantum convivium
quantum predulce colloquium,
nec rerum tantarum ubertas
ut dilecta familiaritas'.

'The feasting does not concern me
as much as our sweet conversation;
such abundance of things doesn't matter
as much as love's intimacy'.

I do not believe, as many scholars do, that this stanza can be attributed to the girl: if she were speaking, and asking for love so openly, there could be no reason for the lover to renew his pleas to her, as he now does in the Vienna version (and even less reason for him later to beg her not to delay)²⁵:

'Iam nunc veni, soror electa
et pre cunctis mihi dilecta,
lux mee clara pupille
parsque maior animae meae!'

'So come now, my chosen beloved,
dear to me more than all women,
radiant light of my eyes
and greater part of my soul!'

She replies in the stanza we have met in the Paris version; yet here, in this context, it sounds far more like a rebuff: such worldliness is not for her, she is unused to it and a little frightened by it:

'Ego fui sola in silva²⁶
et dilexi loca secreta,
frequenter effugi tumultum
et vitavi populum multum'.

But he answers, still buoyant with confidence, persuading her to his bed, persuading her that she has already implicitly yielded:

'Karissima, noli tardare,
studeamus nos nunc amare!

'Dearest one, do not delay now:
let's bend our minds to loving!'

²⁵ 'Quid iuvat differre, electa...' (cf. *Medieval Latin...*, I, 272-3).

²⁶ Walther Bulst kindly suggested to me that this phrase indicates that the girl is a *pastorela*, and shows that, however much the Latin poet has transformed *pastorela* motifs, songs of the *pastorela* kind must have been known to him in the vernacular, and hence must already have flourished in the tenth century. Indeed one could compare certain uses of the motif in later poetry — the shepherdess in Guido Cavalcanti's 'In un boschetto' (ed. Favati, xlvi a), *che sola sola per lo bosco gia* — and there is good evidence for the antiquity of the genre in popular vernacular traditions (cf. my 'Poetic Meaning in the *Carmina Burana*', *Mittellateinisches Jahrbuch*, 10 (1974-5), 123 ff). On the other hand, what the girl is saying in this strophe is not that she goes to the woods occupationally but that she, ill at ease in her urban or worldly milieu, often seeks out the woods for solitude. Here, that is, the wood is the exceptional refuge of a pensive lady of leisure, rather than the natural haunt and work-place of a *pastorela*. The transformation of the *pastorela*-motif — if it was such originally — is far-reaching.

Sine te non potero vivere :
iam decet amorem perficere.

Quid iuvat differre, electa,
que sunt tamen post facienda?
Fac cita quod eris factura :
in me non est aliqua mora!

Without you I can't go on living —
now we must love to the limit.

What use to postpone it, my chosen
one —
it's got to happen soon anyway.
You'll do it, so come, do it quickly —
on my side, there's no delay!

I would suggest that the differences of tone between the two versions are significant, and that each version in its own right is a satisfying lyrical whole. Because of this, I believe that the two texts should be kept distinct, and that a future edition should print both, rather than conflate them or choose between them. At the same time, while we can see a preponderance of the sensual and lighthearted elements in the Vienna version, and a muting of these at the close of the Paris version, it would be simplistic to view the one as a profane composition and the other as a sacred *tout court*. This will become clearer if we observe the poetic uses of biblical and classical language more closely.

The Song of Songs language emerges in the terms of endearment — *soror, amica, electa, dilecta* — and in the reiterated *veni*; it echoes in the *cubiculum* and *pigmentatis poculis*; but most of all it belongs to the final strophe of the Paris version, with its linking of the melting snows and nascent greenness with the quickening warmth of love²⁷. In Origen's Commentary on the Song of Songs we come perhaps even closer to some of the sources of inspiration in the lyric. Origen describes the delights of the bride's *convivium* in greater detail than does the biblical text, but also, more importantly, he describes the girl's reaction to the banquet that is offered her: she is 'as if stupefied in wonderment at all these things' (*quasi in horum omnium admiratione stupens*). Is it not this sense of being overawed which in Origen's Commentary leads her to seeking 'the solaces of the forest' (*solatia silvarum*), and leads in the song to her beautiful moment of

²⁷ *Cant.*, II, 10-14: *Surge, propera, amica mea... et veni; iam enim hiemps transiit; imber abiit, et recessit; flores apparuerunt... vox turturis audita est in terra nostra... Surge, amica mea, speciosa mea, et veni... vox enim tua dulcis...*, III, 4-6 introducam illum... *in cubiculum genitricis meae... universi pulveris pigmentarii* (VIII, 2 et ducam in domum matris meae, ibi me docebis, et dabo tibi *poculum ex vino condito*) V, 1-2 *soror mea* V, 10 *dilectus meus... electus ex milibus VI, 9 electa ut sol II, 7* (III, 5, VIII, 4) ne suscitetis... *dilectam*. (I, 4, ed. Vaccari: *Introduxit me rex in cubiculum suum*. — See above p. 237).

reflection, *Ego fui sola in silva?*²⁸ The physical contrast, between the sumptuous, crowded indoor scene and the forest loneliness, matches the contrast in language, between the lover's self-conscious display and the beloved's shining simplicity; it also evokes the contrasts of temperament: he whose feelings find expression in exuberant (and perhaps inconsiderate) lavishness, while hers show themselves in a withdrawal, out of which tenderness can well up.

Yet there are other biblical parallels which cannot, I think, be seen in so straightforward a fashion. If in the Vienna version the lover's plea *Karissima, noli tardare* consciously echoes the prayer to God, from Psalm 39, in the form that it was used in the Advent liturgy — *Veni, Domine, et noli tardare* —²⁹ then this must be a parodic, highly irreverent echo. So too if, as I believe, there is some echo, perhaps only half-conscious, of the Book of Proverbs, where the *meretrix* invites the young man and tells of all the luxurious delights of her chamber, the couch spread with tapestries, and the fragrant spices³⁰, then this too would help to account for some of the differences of tone between the lover's invitation in *Iam, dulcis amica* and that in the Song of Songs. For in neither version does the medieval lyric have quite that quality of tumultuous feeling conjoined with innocence which pervades the Canticle: the details of the love-invitation are altogether more lighthearted and worldly. And if the audience, hearing of the delights offered in the *cubiculum*, recalled the setting of love-making not only in the Canticle but also in the Book of Proverbs, would this not have brought to their minds that characteristically medieval tension, between love as

²⁸ Origen, in *Cant.*, III, 5, ed. W. A. Baehrens, GCS, XXX, 192:
posteaquam sponsa et verba ex ore ipsius sponsi audivit, et *cubiculum* regis ingressa est, et domum *vini* locumque *convivii* ac sapientiae, et in eo victimas et craterem mixtum sacramentis eius adspexit, quasi in horum omnium admiratione stupens, et saucia postulat ab ipsis nihilominus amicis et sodalibus sponsi ut confirmetur, et quasi deficiens sustentetur, incumbens paululum super arborem amoyn vel melin. *Amoris* etenim vulnere percussa arborum *solatia silvarumque* sectatur.

Pollmann (p. 270) cites the opening of this passage, and also the final sentence (pp. 276-7), but I think it particularly important for understanding the lyric to note also the intervening passage, which describes the girl's reaction to the banquet.

²⁹ Cf. K. Strecker, p. 71.

³⁰ *Prov.*, VII, 4 ff: Dic sapientiae, *Soror mea es, et prudentiam voca amicam tuam:* ut custodiat te a muliere extranea... *ornatu meretricio...* dicens... 'Idcirco egressa sum in occursum tuum, desiderans te videre, et repperi. Intexui funibus *lectum meum,* stravi *tapetibus* pictis ex Aegypto; *aspersi cubile meum* murra, et aloë, et cinnamomo. *Veni, inebriemur* uberibus, donec illucescat dies, et fruamur cupiditis amplexibus. Non est enim vir in domo sua...

temptation and love as aspiration, which would in effect have ruled out any simple or unequivocal understanding of this love-dialogue?

These complexities are heightened by the poet's adaptations of classical language. I believe that in the stanzas of the lover's persuasion (especially 2, 4, and 5) there are echoes of Horace's fantasy (*Odes IV 1*) of how Venus will be welcomed in the house of Paulus Maximus — with fragrance of incense, lyres and flutes and pipes, songs, and the dances of boys and girls³¹. The expression *parsque maior animae meae* may also carry a faint echo from two Horatian Odes, yet this phrase comes closest to Ovid and Statius among pagan poets, and soon passed into the *koinē* of Christian expressions of friendship³². But again it is the Vienna version which, in its two final stanzas, stresses the profane aspects by way of predominantly pagan elements in the diction. In Ovid's *Amores*, *sine te' nec... vivere possum* is bitterly humorous, a classic expression of love's power to enslave³³. Even in the joyous, ardent affirmation of longing in the medieval lyric, this darker shade may be meant to be recognizable in the background. So, too, though there is no decisive verbal parallel, the medieval poet may have had in mind when composing these lines the facile self-assurance of Paris in the *Heroides*, as he urges Helen that the time for love is now and pleads with her to seize the present moment³⁴. Finally, the last line in the Vienna version is a wholly

³¹ Horace, *Carm.*, IV, 1, 21 ff.:

Illic plurima naribus
Duces tura lyraeque et Berecyntiae
Delectabere tibiae
Mixtis carminibus non sine fistula;
Illic bis pueri die
Numen cum teneris virginibus tuum
Laudantes pede candido
In morem Salium ter quatient humum.

³² Ovid, *Ex P.*, I, 8, 2 *pars animae magna... meae*; Statius, *Silv.*, III, 2, 7-8 *animae partem... nostrae maiorem*; Sidonius, *Carm.*, XXI, 4 *animae nostrae portio maior* (cf., inter alia, Ovid, *Metam.*, VII, 406; Horace, *Carm.*, I, 3, 8; II, 17, 5; Jerome, *Ep.*, III, 3; XVII, 3; Fortunatus, *Carm.*, VI, 10, 48; VII, 20, 12; Theodulf, *Carm.*, XXIV, 5; Hrotsvitha, *Abraham*, II, 1; VII, 2; cf. also A. Fiske, 'Paradisus Homo Amicus', *Speculum*, 40 (1965), 444. I am indebted to Dieter Schaller for suggesting several of these parallels to me).

³³ *Am.*, III, 11, 39.

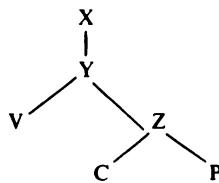
³⁴ *Her.*, XVI, 309 ff. Raoul Manselli made the valuable suggestion that the poet's words *fac cita quod eris factura* are based on Christ's words to Judas at the Last Supper (John, XIII, 27), 'quod facis fac citius'; while I believe there is indeed a reminiscence of these biblical words, I do not think that the context in John is intended to be recalled, or that the poet's expression is deliberately blasphemous; indeed the echo of the Gospel words may be unconscious rather than intentional.

irreverent adaptation of Vergil, just as *noli tardare* was of the Psalmist. The words of the shepherd Damoetas in the Third Eclogue, as he agrees to take part in the singing-match — *in me mora non erit ulla*³⁵ — are wittily transferred from the poetic duel to the sexual one. With this curtain-line in the Vienna version the poet makes sure that the profane associations will remain uppermost in his audience's imagination.

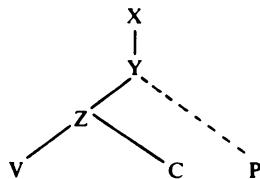
What, then, was the initial relation between the Vienna and Paris versions of the song? Was that of Paris the original, which was transformed by another poet into a more profane and sensual song? Or was that of Vienna the original, which was subsequently made less shocking, a little more like the Song of Songs, so that it could be fitted into a paraliturgical repertoire?³⁶ (In the light of what we know of musical practice at Limoges, in the abbey of Saint-Martial, where this version was preserved at least from the twelfth century and perhaps earlier, this seems to me more probable). Yet even with this Paris version an enigma remains: was it ever really a sacred song in its intention? Did the poet (or poets) think primarily here of Christ the divine lover, inviting his bride as in the Song of Songs? Or did the poet recognize the erotic and spiritual potential of the language — as many medieval poets recognized it in the Canticle — leaving this lyric an *opera aperta*?

³⁵ *Ecl.*, III, 52.

³⁶ In either case, the instances in which CV agree against P and those where CP agree against V necessitate a relatively complex stemma; at least three lost texts (X, Y, Z) must be assumed behind the existing MSS. If the erotic version is the earlier, the stemma would be along the following lines :



If the sacred version is the earlier, the stemma would be :



While this must remain a conjecture, I think our analysis of the poet's language shows that we can indeed credit him with artistic subtlety of this order.

I should like to suggest the presence of a similarly subtle poetic technique and achievement in an early vernacular lyric, the Old French *Quant li solleiz*. This is a poem that has always been better known to philologists than to literary critics; it tends to appear in manuals under the title 'Paraphrase of the Song of Songs'³⁷. In recent times it has been the subject of three long and complex studies by Heinrich Lausberg³⁸; yet, for all the erudition these contain, I cannot accept Lausberg's principal conclusions. I do not believe, as he does, that this lyric was written by a Cistercian monk, around 1145 — first of all, because the handwriting in the unique manuscript seems to me to be nearer 1100 than 1150, and quite possibly still to belong to the late eleventh century³⁹.

As the text is (I think unmistakably) a copy and not an autograph, it seems safe to suggest that *Quant li solleiz* is an anonymous eleventh-century lyric. In form it is a *conductus*, consisting of thirty-one metrically identical strophes; it is neither a sequence nor a trope, as Lausberg and others have claimed⁴⁰. In my view it is paraliturgical,

³⁷ 'Paraphrase des Hohen Liedes', in W. Foerster, E. Koschwitz, *Altfranzösisches Übungsbuch*, 7th edition (1932), cols. 163-8 (notes *ibidem*, 315-20).

On collating the MS (B.N. lat. 2297, fol. 92v) afresh recently, I found the following minor errors in this text (line-references are to Foerster-Koschwitz): 8 for *e* read *et* (& MS); 16 for *ennested* read *enn ested*; 20 for *nenest entreiz* read *nen est en treiz*; 21 for *neniert* read *nen iert*; 29 for *tant* read *tanz*; 43 for *la* read *li*; 52 for *atzquil... unamiet* read *atz quil... un amiet*; 56 for *sinnest* read *sin nest*; 57 for *orest* read *or est*; 61 for *Ellest* read *Ell est*; 65 for *meifist* read *me fist*; 68 for *éó* read *éo*; for *plussaiues* read *plus saiuies*; 70 for *iuint* read *i uint*.

³⁸ 'Zum altfranzösischen Assumptionstropus *Quant li solleiz*', in *Festschrift für Jost Trier* (Meisenheim, 1954), pp. 88-147; idem, *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen*, 192 (1956), 134-54; idem, 'Syntaktisch-metrische Bemerkungen zum Tropus *Quant li solleiz*', in *Festschrift für Ernst Gamillscheg* (Tübingen, 1957), pp. 327-71.

³⁹ This impression, which coincides with the view of Ph. Lauer, expressed in the MS catalogue *ad loc.*, has been substantiated more recently by M. de Vleeschouwer, *Dictionnaire des lettres françaises*, I (Paris, 1964), 611.

⁴⁰ Lausberg (*Festschrift Trier*, p. 97) manages to call it both a sequence and a trope, seemingly unaware of the formal distinctions between these two genres: 'Hinsichtlich der Metrik hat das Gedicht die Form einer Sequenz (oder weiter gesprochen: eines Tropus)' (!). On the nature of tropes, see most recently R. Jonsson, *Corpus Troporum*, I (Stockholm, 1975), 11-19, O. Marcusson, *Corpus Troporum*, II (Stockholm, 1976), 7-9. Various versions of an Alleluia trope for the Assumption are now conveniently accessible in a critical text in *Corpus Troporum*, II, 66-9. In *Analecta Hymnica*, 49, the Assumption tropes collected are nos. 29-34, 174-83, 464-9, 656-8, 707. Of these, only 176, 183, and the very late 658 show any affinity to *conductus* form — but none of them

rather than composed for a specific liturgy. While there is nothing to preclude its having been performed on such a feast as the Assumption of the Virgin⁴¹ — especially since the first lines of the song evoke a summer-opening⁴², rather than the spring-opening

has the complete strophic regularity of *Quant li solleiz*. Neither these Assumption tropes nor any liturgical trope for a feast of Mary has a length even approaching the 93 verses of the Old French lyric.

The song *Quant li solleiz* consists of 31 three-line strophes. Lausberg (*Archiv*, p. 148), determined to find 'das ursprüngliche Siebenprinzip' in the lyric, tried to transform the 31 strophes into 28, by suggesting 'textliche Zweistimmigkeit' in sts. 8-13 (making these six strophes into three). Lausberg later retracted this procrustean notion (*Festschrift Gamillscheg*, pp. 330-1), but it has since been repeated by J.R. Smeets, *Cahiers de civilisation médiévale*, 5 (1962), 203-4, and has even had a certain Nachleben in the *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI, 2 (Heidelberg, 1970), 95-6, where we read that 'le symbole numérique y joue un rôle très important'.

⁴¹ J. Acher, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 38 (1912), 47-94, claimed to find in the opening lines ('When the sun dwells in the sign of Leo,/in the time of the Pleiades' rising,/one morning...') an explicit astronomical allusion to August 15, the feast of the Assumption. In this he has been followed by modern scholars, in particular by Lausberg and the authors of the *Grundriss* (cf. n. 40). But there are telling objections to Acher's view:

1) The historian of astronomy J.D. North has written (private communication): 'Jean Acher's findings involve a spurious accuracy... he does not appear to realize how sensitive is the problem to the latitude of the writer. ... The difficulty is, in essence, the difficulty of saying how bright the atmosphere can be whilst the Pleiades are still visible. Assuming a reasonable latitude for North West France, and placing the Pleiades on the horizon (and rising), it does not really matter where the sun is in the zodiac — the sky will have some residual brightness. How much are we to allow? Whatever figure you decide upon, changing the date by two or three weeks will not demand a significantly different figure. In other words, visibility must depend on other factors of a less tangible sort — i.e. of a sort which do not lend themselves to precise calculation'. At the same time, Dr. North admits the possibility that a calendar of the period might have marked specific days for the appearance of the sun in Leo and for the first visibility of the Pleiades. But it is a long way from this hypothetical possibility to such categorical assertions as those in the *Grundriss* (loc. cit.), that the poem was 'composé pour la fête mariale du 15 août et destiné à être chanté avant l'offertoire de la Messe de l'Assomption'. That a vast vernacular conductus, 31 strophes in length, should ever have served as an Offertory trope seems to me wildly improbable in terms of liturgical history; no parallel or evidence of any kind has been adduced in support of such a claim.

2) It seems to me that the indefinite expression 'one morning' (*par unt matin*) rules out the possibility that the previous lines referred — even indirectly — to a specific date. If *en icel tens qu'est ortus Pliadon* had implied a particular day, the poet would hardly have gone on to say 'one morning'.

3) A further astronomical possibility, suggested to me by a specialist in radio astronomy, Dr. Malcolm Longair, is that in the second line of the poem the time of the Pleiades' rising might refer to the hour of day when they rise, rather than to a date or a period of days.

⁴² While the scene of medieval love-lyrics is more often set in spring than in summer, a summer-opening is by no means unparalleled: we find it for instance in

that is more familiar among love-lyrics — one cannot attach the lyric to a liturgical feast in the way that Acher tried in 1910: by simply attaching a few Latin words — *Ave Maria... Alleluia*, etc. — at the close of the French text⁴³. For this there is absolutely no indication in the manuscript: it is creative collage, not scholarship. Yet no modern scholar has questioned the propriety of Acher's Latin insertion. Again, I very much doubt whether the composer of this song was making use of all the works that Lausberg adduces for him: works that include the *Alexius*, the *Chanson de Roland*, Quintilian, and Horace's *Ars Poetica*⁴⁴ — an interesting combination of books (to say the least) to find in a Cistercian library of 1145, if that were indeed where the song had been composed. Finally, Lausberg explicitly denies that the Old French poet shows any acquaintance with popular songs — *dass er auch im Poetischen volkstümelt*⁴⁵ — and here too I must dissent. Let us consider the first four strophes of the song:

Quant li solleiz converset en Leon,
en icel tens qu'est ortus Pliadon,
per unt matin,

Une pulcellet odit molt gent plorer
et son ami dolcement regreter,
e jo lli dis :

'Gentilz pucellet, molt t'ai odit plorer
et tum ami dolcement regreter —
et chi est illi?'

La <vi>rget fud de bon <entendem>ent,
si respon<dit mo>lt avenable<ment>
so<r> son ami...⁴⁶

When the sun dwells in the sign of Leo,
in the time of the Pleiades' rising,
one morning,

I heard a young girl weeping tenderly,
sweetly lamenting her friend,
and I said to her :

'Gentle maiden, I've heard you weep
so much,
heard your sweet lament about your
friend —
who is he, then?'

She was a maiden of fine sensibility,
and she replied most graciously
about her friend...

Walther von der Vogelweide and Neidhart among the Minnesinger, and in the Latin Ripoll poet's *Redit estas cunctis grata* (ed. T. Latzke, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 10 (1974-5), p. 191-2). The principal reason for the summer-opening in *Quant li solleiz* lies in the theme: the lover is 'more radiant than the summer sun', and he and his beloved have already gone beyond the spring awakening of their love, to its zenith, the full and blazing recognition.

⁴³ Acher, p. 65-8, followed by Lausberg, *Festschrift Trier*, pp. 98-101, 141; *Archiv*, p. 153.

⁴⁴ *Festschrift Trier*, pp. 134, 140-1; *Festschrift Gamillscheg*, pp. 327, 347. For Lausberg, the poet's use of the expression *i vint* ('came there') proves his knowledge of the *Chanson de Roland*, and his use of *al tems Noe* his knowledge of *Alexius*.

⁴⁵ *Festschrift Trier*, p. 140.

⁴⁶ I have based citations of *Quant li solleiz*, here and below, on my own collation of the MS.

If these verses had survived as a fragment, without continuation, would anyone have doubted that they formed part of a *chanson d'aventure*, such as we know from twelfth and thirteenth century secular love-lyrics? In Bartsch's collection of *Romances et Pastourelles*, for instance, we meet again and again the poet-narrator who comes upon a girl who is alone and lamenting her beloved. He hears her lament and questions her about it, and in many examples he then tries to woo the love-sick girl for himself :

L'autre jor par un matin
juweir m'an allai;
par dezous un abespin
pastoure trovai,
ki chantoit a cuer marrit
ceste chansonette si,
bien l'ai entendu :
‘laice, j'ai perdu,
laice, j'ai perdu perdu perdu
mon ami, mon dru’⁴⁷.

One morning, just the other day,
I went off to play;
under a hawthorn-tree
I came upon a shepherdess
singing with desolate heart
this little song —
clearly I heard it —
‘Alas for me, I've lost,
alas, I've lost lost lost
my friend, my love!’

The words *par un matin*, which also occur in the opening strophe of *Quant li solleiz*, are a frequent formula in the later songs; they signal the chance nature of the encounter. Characteristic in the later songs too is a certain use of anaphora: the poet's question to the lamenting girl echoes the words that had been used of her — just as the third strophe of *Quant li solleiz* echoes the second. To cite from a thirteenth-century Middle English parallel, where the girl, sick with love like the bride in the Canticle (*quia amore langueo*), both laments and cries out against the lover who has left her :

Als I me rode this endre dai
O mi pleyinge,
Seih icche hwar a litel mai
Bigan to singge,
‘The clot him clingge!
Wai bes him i louue longinge
Sal libben ai.
Nou sprinkes the sprai,
Al for loue icche am so seek
That slepen I ne mai’. ...

Son I asked, ‘Thou mirie mai,
Hwi sinkestou ai :

As I rode the other day
in my playing,
I saw where a young girl
began to sing :
‘May the earth shrivel him!
Woe is hers who must for ever
live in love-longing!
Now that the spray blossoms,
I am so sick with love
that I cannot sleep’. ...

At once I asked, ‘Delectable girl,
why do you keep singing :

⁴⁷ *Altfranzösische Romanzen und Pastourellen/Romances et Pastourelles* (Leipzig, 1870), p. 161.

Nou sprinkes the sprai,
Al for loue icche am so seek
That slepen I ne mai?⁴⁸

Now that the spray blossoms,
I am so sick with love
that I cannot sleep?"

Sometimes, as in *Quant li solleiz*, the poet asks the girl her sweetheart's name, and she tells him :

Gentement la saluoie,
puis li vois demandant
'belle douce, simple et coie,
cui ales vos huchant?'
'Robin, sire; se l'avoie,
n'iroie autre querant'⁴⁹.

Courteously I greeted her,
then I went on to ask :
'Fair sweet one, candid and gentle,
whom are you crying for?'
'For Robin, sir; if I had him,
I'd seek no other man'.

In northern France the love-sick girl of these *chansons d'aventure* is most often a shepherdess; but in the masterpiece of the genre, the troubadour Marcabru's *A la fontana del vergier*⁵⁰, composed in the 1140s, the heroine is 'daughter of a châtelain' (*filha d'un senhor de castelh*); her inner refinement is revealed there, just as in *Quant li solleiz*. Marcabru's is already so individual a transformation of the theme and convention⁵¹ that it should come as no surprise if *Quant li solleiz* shows us, by way of its opening, that such songs were already flourishing in the eleventh century. But the early French poet likewise goes on to transform his *chanson d'aventure* distinctively. Delicately he introduces into it the language of the Song of Songs. At first by hints only :

'Li miens amis, il est de tel paraget,
que neuls on n'en seit conter lignaget
de l'une part;

My friend is of such nobility,
no one can relate his lineage
on the one side;

Il est plus gensz que solleiz enn estéd,
vers lui ne pued tenir nulle clartez,
tant par est belsz;

he is more noble than the summer sun,
no radiance can compare with his,
so fair is he;

⁴⁸ Text from C. Sisam, *The Oxford Book of Medieval English Verse* (Oxford, 1972), p. 98. In the sixth verse cited, 'Wai bes him...' is literally 'There is woe for one who...'

⁴⁹ Bartsch, p. 311.

⁵⁰ Text in M. de Riquer, I, 203-5; to the references given there can be added the sensitive study by A. Limentani, 'A la fontana del vergier', *Annali di Ca' Foscari*, 11 (1972), 361-80.

⁵¹ I have tried to show this in an essay 'Profane Elements in [Twelfth Century] Literature', in the forthcoming volume *The Renaissance of the Twelfth Century*, edited by G. Constable, R. L. Benson (Harvard University Press).

Blans est et roges plus que jo nel sai he is white and red, more than I can
 diret, express,
 li suensz senblansz nen est en treiz cent among three hundred thousand, none
 miliet, is his peer,
 ne ja nen iert... nor shall ever be...'.

In the Song of Songs the bride affirms : *dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex milibus*⁵² — here, that is, the French lyric has reached Solomon's world explicitly. Before that, the lover's radiance brings us near to the Canticle, yet there the phrase 'peerless as the sun' (*electa ut sol*) is used of the bride, not of the bridegroom. Soon, as more and more of the Canticle enters the vernacular song, even earlier moments in it take on a deeper meaning, their hints become fully revealed. The narrator's question to the girl — 'Gentle maiden, who is your *ami*?' — can then be seen in terms of *Qualis est dilectus tuus... o pulcherrima mulierum?* His mysterious ancestry 'on the one side' (*de l'une part*) reveals itself as his divine descent.

For several strophes, however, the language of profane love-songs and that of the Canticle continue to co-exist. The beloved's beauty as the summation and embodiment of nature's renewal — ancient hyperbole of human love — passes over into Solomonic strophes where the girl speaks of the vines, the turtledove, the city watchmen who stripped her of her cloak and beat her. At moments indeed her lament becomes a lyrical translation of the sacred text :

'Beles pulcelesz, fillesz Jerusalem, 'Fair maidens, daughters of Jerusalem,
 por moi' amor noncieiz le mon amant : for my love's sake, declare it to my
 lover :
 d'amor languis'. I am languishing with love'.

The next transition is to typology :

'Chinc milie anz atz qu'il aveid 'Five thousand years ago he had a
 un'amiet, friend —
 lei ad laisiet, quar n'ert de bel he left her : she was not beautiful in
 serviset — devotedness —
 si amet mei'. now he loves me'.

The meanings — Eve five thousand years before Mary, Eve as the former beloved who, again in Song of Songs words, tended her vineyard badly and lost her beauty, discoloured by the scorching sun —

⁵² *Cant.*, V, 10 (Vulgate); for *electus ex milibus* the *Vetus Latina* has *ac discretus a multitudine*, the Hexaplaric version, *electus ex multis milibus*.

become more and more overt, yet still are not stated explicitly. The poetic spell makes exegesis unnecessary : it is a gradual disclosing, a transformation strophe by strophe from erotic *chanson d'aventure* to sacred text. The figura, hinted at in the beloved of five thousand years ago, reveals itself more fully through a kind of *ordo prophetarum* :

'Ainz que nuls om soust de nostre li miensz amis me fist molt grant ennor al tems Noe.	'Before anyone could know of our love, amor, my friend bestowed high honour upon me, in Noah's time.
Danz Abraham en fud premierz luid m'entveiad por cho qu'il ert plus et de grant fei'.	Lord Abraham was its first messenger : messaget : he sent him to me because he was most saives wise and had great faith'.

In the strophes that follow the Patristic emphasis increases : the heroine names twenty-six prophets in all, yet they are not adduced as in the medieval plays, rather she orders them by ages of the world, in a schema that goes back to Isidore of Seville. But there is no trace of didactic preciousity, only a joyful, almost playful accumulation of names, and at its climax the love-message comes in words as direct as any medieval woman's love-song : 'he wants to take me' — *mei vult aveir!*

The movement from lament to joy, from profane to sacred love-language, is completed by the narrator : he tells of the Annunciation to Mary, and at last all is revealed :

Il enveiad sun angret a la pucele, chi la saluet d'une saludz novelet en Nazareh.	He sent his angel to the girl, who greets her with a new greeting in Nazareth.
---	--

To reach this point, the poet has taken us on a voyage of discovery, in which every nuance is a landmark, every connotation of the words of love and every stage in the unfolding of their sacred meaning is imaginatively judged for its contribution to the total effect.

It would be an absorbing and worthwhile venture, if space permitted, to turn back, in the light of this discussion, to the dream-logic, the evocative associational montage, of the Song of Songs, and to consider in detail its influence upon the structure of certain kinds of medieval lyric, in particular upon a range of women's songs, the passionate women's love-laments of which we have traces not only

in the Germanic and Romance vernaculars (*winileodas*, *cantigas de amigo*)⁵³, but also in a number of Latin *planctus* that have women as protagonists⁵⁴. Some of the finest of these songs show an associative freedom in their organization that sets them apart from the prevalent love-lyrics of the man, where organization and structure tend to be closer to a rhetorical norm. This freedom of poetic technique for evoking the transitions of mood, the fear and the longing, the emotional heights and depths of the woman in love, and the unrestrained metaphors by which she can express them, owes much in medieval western tradition to the Song of Songs. Yet clearly we must also reckon with polygenesis: certain elemental nuclei of women's songs may recur spontaneously in similar forms in the ancient Near East, in medieval Spain or Anglo-Saxon England⁵⁵.

One kind of poetic liberation followed from the dream-logic that the Song of Songs bestowed; the other principal kind of poetic liberation, linked with this first, followed from the multivalence of the love-language itself, the imagery that hovers between sensuality and

⁵³ Cf. Chapter III, 'Cantigas de amigo', in *The Medieval Lyric*, 2nd edition (1978), and, for recent writing on the theme, the 'Bibliographic Supplement 1966-1977', *ibidem*, pp. 257 ff. Two studies should perhaps be signalled especially: Th. Frings, 'Namenlose Lieder', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache...* (Halle), 88 (1965), 307-28; M. Frenk Alatorre, *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica* (México, 1975).

⁵⁴ Cf. especially M. Alexiou, P. Dronke, 'The Lament of Jephtha's Daughter...', *Studi medievali*, 3a serie, 12 (1971), 819-63; P. Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages* (Oxford, 1970), pp. 27 ff.

⁵⁵ In a recent article, on the other hand, 'Poesía griega «de amigo» y poesía arábigo-española', *Emerita*, 40 (1972), 329-96, Elvira Gangutia Elicegui attempts an ambitious historico-genetic explanation of such women's songs. In her view, the ancient Near Eastern cultic songs of women passed into the Greek world and especially into Magna Graecia, and thence, by way of the Phoenicians, to pre-Islamic Spain, so that she would see 'relaciones formales entre la poesía griega de amor en boca de mujeres y el género moaxaja' (pp. 361 ff.). These alleged formal relations, however, are supported by very inadequate evidence: the Greek material is too fragmentary to compare precisely with the *muwashshahs* of al-Andalus, and it does not help, in arguing a formal relation, to speak of Greek lyric fragments as 'jarchas', or to make such assertions as 'Hay restos que permiten asegurar que la «jarcha» del papiro 2322 era más larga'. So, too, Dr. Gangutia's notions, that a composition of the *muwashshah* type 'existía desde época antiquísima en Oriente (Asia Menor, Siria, Fenicia, Palestina)', and that 'los lazos nunca se rompen del todo a lo largo de este ciclo' (p. 362), fail to take any account of the historical differences among the types of lyrics she compares. Moreover, it is difficult to invoke the Phoenicians as the carriers of such a tradition (traditions?) to Spain, since about Phoenician poetry virtually nothing is known. Thus, while Dr. Gangutia has assembled rich and suggestive comparative materials relating to women's songs, her historical arguments are weak.

mysticism, or indeed bridges them. It is there that the first brilliant lyric uses of the Song of Songs, in the tenth and eleventh centuries, are particularly revealing. The range of imaginative possibilities that we perceive there, and the secular and spiritual modulations, can help to illuminate many of the heights of European love-lyric from the romanesque period to the baroque.

APPENDIX

'Iam, dulcis amica, venito'

I (P : Paris B.N. lat. 1118, fol. 247v, s. X/XI; from southern France)

- 1 'Iam, dulcis amica, venito,
quam sicut cor meum diligo!
Intra in cubiculum meum
ornamentis cunctis *onustum!*'¹
- 2 Ibi sunt sedilia strata
atque velis domus *parata*,
floresque in domo sparguntur
herbeque flagrantes miscentur.
- 3 Est ibi mensa adposita
universis cybis *onusta*;
ibi clarum vinum abundat
et quicquid te, kara, *delectat*.
- 4 Ibi sonant dulces *simphonie*
inflantur et altius tibie,
ibi puer et docta puella
pangunt tibi carmina bella.
- 5 Hic cum plectro cytharam tangit,
illa melos cum lyra pangit,
portantque ministri pateras
pigmentatis poculis plenas'.

¹ Note : the printer has italicized the whole of any word in which one or more letters have been altered.

- 6 'Ego fui sola in silva
 et dilexi loca secreta;
 frequenter effugi tumultum
 et vitavi populum multum.
- 7 Iam nix glaciesque liquescit,
 folium et herba virescit,
 philomena iam cantat in alto,
 ardet amor cordis in antro'.

II (V : Vienna 116, fol. 157v, s. X ex.; from Salzburg)

- 1 'Iam, dulcis amica, venito,
 quam sicut cor meum diligo!
 Intra in cubiculum meum
 ornamenti cunctis onustum!
- 2 Ibi sunt sedilia strata
atque velis domus *parata*,
 floresque in domo sparguntur
 herbeque flaglantes miscentur.
- 3 Est ibi mensa apposita
 universis cibis onusta;
 ibi clarum vinum habundat
 et quicquid te, cara, delectat.
- 4 Ibi sonant dulces symphonie
 inflantur et altius tybie,
 ibi puer *et docta* puella
 pangunt tibi carmina bella.
- 5 Hic cum plectro cytharam tangit,
 illa melos cum lyra pangit,
 portantque ministri pateras
 pigmentatis poculis plenas.
- 6 Non me iuvat tantum convivium
 quantum predulce colloquium,
 nec rerum tantarum ubertas
 ut dilecta familiaritas.

- 7 *Iam nunc veni, soror electa
et pre cunctis mihi dilecta,
lux mee clara pupille
parsque maior animae meae!*'
- 8 *'Ego fui sola in silva
et dilexi loca secreta,
frequenter effugi tumultum
et vitavi populum multum'.*
- 9 *'Karissima, noli tardare,
studeamus nos nunc amare!
Sine te non potero vivere :
iam decet amorem perficere.*
- 10 *Quid iuvat differre, electa,
que sunt tamen post facienda?
Fac cita quod eris factura :
in me non est aliqua mora!'*

I, II (C : Cambridge UL Gg. 5. 35, fol. 438v, s. XI med.; from Canterbury):

1, 4 onustum : *sic* V, < >tum C, ornatum P; 2, 2 *sic* C, absque velis domus ornata P, et domus velis ornata V; 3, 2 *sic* CV, ornata P; 3, 4 *sic* CV, delectant P (quiequid? V); 4, 1 *sic* CV, armoniae P; 4, 3 *sic* CP, puer doctus et puella V; 4, 4 *sic* V, canunt cantica pulchra C, cantant ibi cantica pulchra P; 5, 1 cytharam : *sic* PV, cith< > C (*Vuolo* : *cytarum* V); 5, 4 pigmentatis : *sic* V, diversis C, universis P.

16 (= II 8), 1-4 *sic* PV, 3-4 fugique frequentius turbam atque < > plebis catervam C.

II 6, 2 predulce : *sic* V, *illegible in* C (*Vuolo* : *post dulce* V); 6, 4 clara fam< > C; 7, 2 ac om< > C; 7, 3 mee V, *illegible in* C (*Vuolo* : *mea* V); clara : *sic* CV (*Vuolo*, *Strecker* : *clari* V).

C (often illegible) contains version II, but in the following stanza-order : 1, 2, 3, 5, 4, 8, 8a, 6, 10, 7. St. 8a :

U.s.p.l.....
...que silenti.....
.....<t>umul<tum>
.....populum <mu>ltum.

JEAN LECLERCQ

LES TRADUCTIONS DE LA BIBLE ET LA SPIRITUALITÉ MÉDIÉVALE

Le sujet qui doit être abordé ici peut paraître limité : il ne s'agit de la Bible qu'en ses traductions, en celles du moyen âge et non de l'antiquité, et seulement dans leurs rapports avec la société. En ce domaine, la Bible doit être considérée comme source de vie spirituelle, spécialement, mais non exclusivement, pour les laïques, ce qui comporte deux aspects selon que l'on examine l'influence de ces textes sur la prière et sur les comportements moraux. Ainsi se trouve écarté le problème au sujet duquel nous informe la documentation la plus riche : celui du rôle joué, dans la spiritualité médiévale, par la Bible latine. Pourtant, même à l'intérieur des limites ainsi fixées, la documentation s'avère très vaste et la problématique très variée.

Bien des recherches ont déjà été faites quant à ces traductions médiévales : de nombreux textes ont été signalés¹; bien des études, dispersées, existent sur des manuscrits particuliers, ou des groupes d'entre eux, pour différents pays. Déjà, une synthèse, relativement récente, offre, pour les pays de l'Europe de l'Ouest, une vue d'ensemble², avec une bibliographie³, et les travaux ne manquent pas non plus pour ceux de l'Est⁴. Des publications nouvelles ne cessent de s'ajouter aux plus anciennes⁵, et, actuellement, en plusieurs Universités, des érudits demeurent à l'œuvre.

¹ H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel* (Augsburg, 1939), p. 53-66 et passim. Cet ouvrage sera cité ici sous l'abréviation Rost.

² *The Cambridge History of the Bible. II. The West from the Fathers to the Reformation*, edited by G. W. H. Lampe (Cambridge, 1969). Le long chapitre IX, intitulé 'The Vernacular Scriptures' et rédigé par divers spécialistes, se trouve aux p. 338-491; il sera cité comme Cambridge.

³ *Ibidem*, p. 525-535.

⁴ Plusieurs d'entre eux sont cités dans celui de C. A. Mastrelli, 'La tecnica delle traduzioni della Bibbia nell'alto medioevo', dans *La Bibbia nell'alto medioevo* (Spoleto, 1963), p. 657-681 (à compléter par la 'Discussione' qui suit l'exposé, *ibidem*, p. 719-725).

⁵ Elles sont signalées, par exemple, dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, t. V, *Bulletin de la Bible latine I et II* (1964-1974), par P. M. Bogaert, Supplément à la *Revue bénédictine*, 1964-1974, Tables p. 324, au mot 'Manuscrits allemands, anglais, etc.'

Et, cependant, presque tout reste à faire pour éclairer le problème formulé au début de cet exposé. En effet, presque toutes les recherches ont été menées, jusqu'ici, d'un point de vue philologique : on a étudié les 'techniques de traduction', le rapport de celles-ci aux originaux ou aux versions anciennes, celui des traductions médiévales entre elles quant au lexique, aux variantes, à l'influence exercée par ces documents sur le vocabulaire et la stylistique des langues modernes; bref, l'effort a porté de préférence sur des données de traduction textuelle biblique ou d'histoire littéraire. On ne s'est guère interrogé sur les raisons d'être des traductions, les intentions des traducteurs, la signification de leur œuvre, les fins qu'elle servait, les répercussions qu'elle avait sur la prière et les comportements moraux. On ne relève guère, à ce sujet, que de rares informations, qui sont restées éparses.

Dans ces conditions, il ne peut être ici question de présenter une synthèse, mais simplement de formuler quelques problèmes, de suggérer quelques orientations de recherche, et de citer des exemples, en attendant que soit entreprise une enquête d'ensemble. Il resterait à dresser, pour chaque langue et chaque période, un répertoire des textes qui ne sont pas seulement les traductions elles-mêmes, mais des déclarations d'intention ou des témoignages sur l'utilité retirée de ces traductions; il y aurait à considérer les contextes — liturgiques, moralisants et autres — dans lesquels se trouvent celles-ci. Avant de recueillir des faits relatifs à la prière, puis aux comportements moraux, il y a lieu de signaler quelques données plus générales, qui s'appliquent à ces deux domaines.

I. A QUELS BESOINS SPIRITUELS RÉPONDENT LES TRADUCTIONS?

Si l'on s'intéresse moins aux textes eux-mêmes — à la manière des philologues — qu'aux personnes qui s'en servaient, les questions à poser sont celles de savoir qui traduit, copie, lit, conserve, achète quelles traductions, de quels livres, pour qui, à quelles époques et où. Ces deux derniers problèmes — celui des temps et celui des régions — sont connexes. En effet, une constatation de caractère très général s'impose dès l'abord : c'est dans les pays dont les langues étaient les plus différentes du latin et des langues dérivées de lui qu'apparaissent les traductions les plus anciennes. Ceci se vérifie à propos de cette 'Bible gothique' qui, précisément parce que ses

origines remontent au tout début du moyen âge⁶, ne cesse de poser des questions aux érudits, qui se demandent de quelle version antique elle dépendit⁷. Puis les Anglo-saxons se donnent des traductions dont la première était déjà attribuée par Bède, au VIII^e siècle, à un laïque, Caedmon⁸. De même, pour une période plus tardive, celle qui commence au XII^e siècle, près de la moitié des manuscrits de Bibles françaises se trouvent en Angleterre, ce qui donne à penser que plusieurs d'entre eux y furent portés — ou y furent copiés — par cette minorité de normands qui étaient venus de France. Tout se passe comme si, dans les pays de langues romanes, encore proches du latin, on éprouvait moins le besoin de traduire la Bible, pour la comprendre, que là où la langue vivante était beaucoup plus différente du latin.

Il est normal que moines et clercs, qui étaient tous censés connaître le latin, lisaient, plus facilement que les laïques, la Bible en cette langue; certains d'entre eux, toutefois, utilisaient des gloses en langues vivantes : ainsi le latin semble avoir été la langue dans laquelle des moines et des reclus récitaient le psautier, alors que le Vieil Anglais était celle dans laquelle ils le comprenaient⁹. De même, certains Psautiers français sont d'origine monastique¹⁰. Et l'on pourrait relever plus d'un indice du fait que le latin était, pour plus d'un moine, une source de difficultés¹¹. Certains n'hésitaient pas à légitimer l'emploi du vernaculaire¹², même dans la célébration de la messe¹³.

⁶ Cambridge, p. 338-362. Pour l'Angleterre existe désormais un ouvrage d'ensemble, David Fowler, *The Bible in the Early English Literature* (Seattle-London, 1976), avec, en particulier, des chapitres traitant des 'Old English Translations' (p. 79-124), 'Middle English : The Wycliff Bible', p. 125-165.

⁷ Tout récemment, par exemple, B. M. Metzger, dans *The Journal of Theological Studies*, 27 (1976), p. 479-481 : compte-rendu de G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas : Studies in the History of the Western Diatessaron* (Leiden, 1975).

⁸ Cambridge, p. 367.

⁹ Cambridge, p. 370.

¹⁰ Par exemple, ceux que décrit F. Michel, *Libri Psalmorum versio antiqua Gallica...* (Oxford, 1860), p. x-xii.

¹¹ En fait foi, par exemple, un ancien commentaire de l'hymnaire cistercien, dont j'espère publier des extraits.

¹² 'Populus magis laetatur et aedificatur de sermonum lectionibus, quas intelligit, quam de psalmorum expositione vel epistolis Pauli. quarum intellectus est difficilis', *Bertrandi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris. Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, édité par L. Fischer (München, 1916), p. 45, n. 116.

¹³ Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri quinque*, V, 5, P.L., 221, 1231-1232 : 'Quod si est, potest ergo aliquis celebrare missam in lingua materna et confidere corpus. Non ergo erit irritum sacramentum si hoc fiat. Similiter si quis Hebraice vel Graece

Il serait également souhaitable que l'on connût quels livres ou quelles parties de la Bible on utilisait davantage. Il faudrait, à cette fin, se livrer à des relevés aussi précis et complets que possible, puis établir des statistiques. Certaines indications provisoires seront bientôt données ici. Mais déjà, à titre d'exemple, on peut noter que, parmi les manuscrits de Bibles allemandes que Rost a inventoriés, et dont la somme s'élève à plus de cinq cents, les plus nombreux, de beaucoup, sont ceux de l'Ancien Testament, et, parmi eux, ceux du Psautier, en particulier ceux des Psaumes de la pénitence; le Cantique des Cantiques vient en second lieu¹⁴. Ces faits, à eux seuls, montrent que le but poursuivi par la plupart des traductions était la prière à la fois liturgique et contemplative.

Enfin, une exacte évaluation de l'influence exercée par les traductions bibliques sur la société supposerait que l'on essayât de savoir pour lesquels de ses membres elles avaient été faites, à quelles catégories sociales appartenaient ceux-ci. Cela varia selon les temps et les pays : le nombre des laïques, parmi eux, va croissant à partir du XII^e siècle, et ce sont surtout des aristocrates. En Espagne, certains d'entre eux cherchaient, comme on l'a dit, à se récréer, par cette lecture, quand ils étaient 'fatigués de parties de chasse et de batailles contre les Maures'¹⁵. Avoir en sa bibliothèque une belle Bible était aussi une satisfaction qu'aimait s'offrir plus d'un bourgeois aisné des Flandres au XIV^e siècle¹⁶. Tel bibliophile se plaisait à posséder des fragments de Bibles diverses et anciennes, qu'il faisait relier en un volume¹⁷. A partir de la fin du XII^e siècle, des 'hérétiques' de diverses sortes, puis les Beghards, les Béguines, les Lollards, semblent avoir été plus désireux encore que les autres fidèles de posséder des traductions bibliques. Au XIV^e siècle, et surtout durant le XV^e, celles-ci deviennent de plus en plus nombreuses,

hoc faciat. Dicunt ergo quod nisi necessitas ingruerit, non licet hoc facere, ut si quis, positus inter Hebraeos credentes, omnem linguam ignoret praeter Hebraicam et ille similiter potest celebrare missam Hebraice; quia Dominus haec verba protulit Hebraice : *Hoc est Corpus meum*, etc. Ubi vero copia est eorum qui linguam Latinam neverunt non est opus'.

¹⁴ Rost, p. 418.

¹⁵ M. Morreale, 'Los Evangelios y Epistolas de Gonzalo Garcia de Santa Maria, y las Biblias romanceadas de la Edad Media', *Archivo de Filología Aragonesa*, 10-11 (1959-1960), p. 277-289.

¹⁶ Cambridge, p. 433.

¹⁷ T. Montgomery-S. W. Baldwin, *El Nuevo Testamento según el manuscrito Escurialense I-I-6...* (Madrid, 1970), p. 62.

mais, dans l'ensemble, elles sont aux mains d'une élite nobiliaire ou financière.

On entrevoit la complexité d'une telle 'sociologie des traductions bibliques'. Elle est encore accrue par le fait que, par exemple, 'la Bible en français jouissait, au XIV^e siècle, d'une popularité très grande, et que son autorité s'imposait dans les pays mêmes dont le français n'était pas la langue'¹⁸. Les zones de la diffusion des textes ne coïncidaient donc pas toujours avec des frontières politiques. Dans chaque pays coexistaient des langues et des dialectes en plus ou moins grand nombre, avec, parfois, prédominance des Bibles écrites en l'un d'entre eux, comme c'est le cas, en France, pour le picard¹⁹. Les mots qui, en latin, désignent ces langues et dialectes, sont d'ailleurs parfois imprécis : on parle de langue 'commune', 'rustique', 'romane', 'gallicane', 'laïque', 'maternelle'²⁰, et d'autres qualificatifs encore sont employés.

Un problème particulier est soulevé par les relations qui existaient entre les communautés juives et chrétiennes : il y avait entre elles des échanges, non seulement économiques, mais culturels et religieux, qui avaient des répercussions sur les textes bibliques et sur l'usage que, de part et d'autre on en faisait. Des idées venues de l'un des deux milieux passaient dans l'autre et s'y introduisaient jusque dans la prière et les conceptions morales. Cette question, elle aussi, a surtout été abordée, jusqu'à présent, du point de vue philologique, en particulier par Blondheim, et non sans résultats²¹. Encore cette considération n'est-elle pas sans éclairer la mentalité religieuse, puisque, comme l'a montré cet auteur, c'est un 'scrupule théologique' qui 'explique la littéralité' des traductions juives et chrétiennes²². Ceci encore devrait être étudié par époques et par régions. Par exemple, en Espagne, 'certains intellectuels juifs désiraient se fondre le plus possible dans la culture chrétienne'. Or dans la transmission des textes, de part et d'autre, un rôle revenait non seulement aux écrits

¹⁸ S. Berger, 'Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes', *Romania*, 19 (1890), p. 558.

¹⁹ S. Berger, *Une Bible française copiée en Italie* (tirage à part sans références ni date), p. 363-364.

²⁰ Michel, p. XIII, n. 15, cite, d'après Du Cange, ces désignations.

²¹ D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-chrétiens et la Vetus latina. Études sur les rapports entre les traductions bibliques en langues romanes des juifs au moyen âge et les anciennes versions* (Paris, 1925).

²² *Ibidem*, p. xi.

eux-mêmes, mais ‘à la récitation et à l’exégèse orale’²³. Il faudrait donc pouvoir évaluer la part qui revient, dans les traités ascétiques, aux exégèses rabbinique et chrétienne²⁴. De tels échanges durèrent même longtemps après la grande persécution des juifs d’Espagne en 1391²⁵. En bien des Bibles — surtout en celles qui avaient été traduites par des juifs convertis, ou baptisés plus ou moins librement, se mêlent des éléments chrétiens et juifs²⁶. D’une manière générale, il semble que les traductions faites d’après l’hébreu contiennent le Pentateuque en une plus forte proportion²⁷ — ce qui s’explique, étant donnée l’importance que les juifs attachent aux origines de l’histoire de leur peuple, et à leur Loi, tandis que les traductions faites d’après le latin donnent surtout les Psaumes et les textes utilisés dans la prière chrétienne.

Ces rapports entre juifs et chrétiens, au point de vue de la production littéraire et de la vie spirituelle, furent spécialement importants dans certains centres d’activité commerciale, culturelle et religieuse. Tel est le cas de Troyes, cette patrie du grand exégète Rabbi Rashi et de ses successeurs²⁸, cette ville dans laquelle tant d’écrivains, y compris Chrétien de Troyes, travaillèrent pour la cour de Champagne, et non loin de laquelle étaient situés le Clairvaux de S. Bernard et le Paraclet d’Héloïse²⁹. Reims fut aussi un foyer du même genre³⁰. Et de récentes découvertes archéologiques font penser que Rouen posséda également une synagogue très active³¹. Le champ ouvert à la recherche ne cesse donc de s’étendre.

²³ M. Morreale, ‘Appuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano’, *Sefarad*, 20 (1960), p. 74.

²⁴ *Ibidem*, p. 78-79.

²⁵ M. Morreale, ‘Alcuni aspetti filologici della storia delle volgarizzazioni castigliane mediaevali della Bibbia’, dans *Saggi e ricerche in memoria di Ettore li Gotti*, II (Palermo, 1962), p. 9 du tiré-à-part.

²⁶ M. Morreale, ‘El ms. 10288 de la Biblioteca Nacional de Madrid : Traducción parcial castellana de la Biblia del hebreo y del latin’, *Filología*, 13 (1968-1969), p. 253-261.

²⁷ D’après les relevés donnés par Morreale, ‘Appuntes...’, p. 86-92.

²⁸ Des indications sur Rashi ont été données récemment par A. Grabois, ‘The «Hebraica veritas» and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century’, *Speculum*, 50 (1975), p. 613-634; S. Schwarzschild, *Les juifs en France* (Paris, 1975), p. 41-42 et passim.

²⁹ Cf. J. Leclercq, *Monks and Love in Twelfth Century France* (Oxford, 1979), p. 109-136.

³⁰ M. Bur, ‘La Champagne féodale’, dans *Histoire de la Champagne*, publiée sous la direction de M. Crubellier (Toulouse, 1975), p. 151.

³¹ R. Hercé, ‘Une école rabbinique du XI^e siècle sous le palais de justice de Rouen? Une découverte encore énigmatique, mais déjà passionnante’, *La Croix*, 10-11 octobre 1976.

II. LES TRADUCTIONS ET LA VIE DE PRIÈRE

Il n'existe guère de traductions de la Bible entière, avant les derniers siècles du moyen âge. Et jusque vers la fin du XII^e, il semble que beaucoup de traductions de parties de la Bible aient été faites en vue de la prière liturgique : non pour être utilisées en celle-ci, mais pour y préparer, pour la rendre davantage intelligible et profitable. Un indice de cette orientation paraît se trouver dans le fait que les Livres traduits sont souvent accompagnés du Psautier. Tel est le cas, par exemple, à la fin du X^e siècle, de la traduction que Notker, moine et écolâtre de Saint-Gall, fit du Livre de Job et du Psautier : chaque verset de la Vulgate y est suivi de sa traduction et de quelques lignes de commentaire³². De même, plus tard, une ‘Bible rimée en roman’ précède un Psautier rendu dans la même langue et réparti selon l'ordre liturgique de la récitation de l'office³³. Et les Livres ou parties de Livres qui sont traduits donnent souvent les Épîtres et Évangiles qu'on lisait à la messe³⁴ : il s'agissait de ‘ces textes que tout chrétien entendait, une fois ou l'autre, en latin, et que les plus dévots désiraient lire et savourer dans la langue qui leur était familière’³⁵.

Ce lien avec la liturgie explique pourquoi le Livre dont les traductions furent, de beaucoup, les plus souvent copiées fut celui des Psaumes. Et il s'agit du Psautier liturgique, lequel comprenait non seulement les cent cinquante poèmes appelés Psaumes, mais les Cantiques extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament que, depuis le début du moyen âge, la tradition avait choisis pour être chantés au III^e nocturne des Vigiles et à la fin des Laudes et des Vêpres. Presque toujours s'y ajoutaient aussi les formules de prières qui étaient récitées après ces textes durant l'office. Le but des traducteurs n'était pas de remplacer ce Psautier liturgique latin par un autre, mais d'aider, grâce à ce dernier, à l'intelligence du premier : on continuait de réciter en latin, mais on comprenait mieux. Du Psautier, on extrayait parfois — et de plus en plus souvent, à mesure que passaient les siècles —, les sept Psaumes de la pénitence. Parfois, d'ailleurs, un prologue, emprunté à S. Augustin, ou d'autres textes,

³² Cambridge, p. 423.

³³ S. Berger, ‘Nouvelles recherches’, p. 526.

³⁴ M. Morreale, ‘Las «Epistolas y Evangelios» de Ambrosio Montesino, eslabón entre los romanceamientos medievales y la lectura de la Biblia en el Siglo de Oro’, dans *Studi in onore di A. Corsano* (Lacaita Editore, 1970), p. 453-458.

³⁵ M. Morreale, ‘Los Evangelios...’, p. 277.

explicitait le bienfait que l'on attendait de ces recueils de prière : 'Li chans des psaulmes et dou psautier il enbelit les armes...' ³⁶.

Cette utilisation liturgique des traductions des Psaumes et des Cantiques peut être illustrée grâce à l'admirable inventaire que E. Brayer et A.-M. Bouly de Lesdain ont dressé sous le titre : *Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions françaises du Psautier*³⁷. Trente-sept manuscrits ont été analysés : ils datent du XII^e au XV^e siècle. Dans les psautiers bilingues anglo-normands, la traduction est tantôt interlinéaire, tantôt donnée en face du latin, en deux colonnes ou à deux pages en regard, ou en vers alternés ; seul, un de ces psautiers, celui qu'à édité F. Michel³⁸, est unilingue. Il est aussi des psautiers lorrains, puis des psautiers bilingues non dialectaux, en vers ou en prose, et enfin des psautiers français, soit en prose, soit en prose mêlée de vers, soit entièrement en vers. Cet effort de versification peut avoir été destiné à favoriser la mémorisation.

Dans tous les cas, le schéma général de ces traductions est le suivant : ils comprennent les Psaumes eux-mêmes, puis les cantiques bibliques utilisés à l'office divin, enfin des hymnes et des prières qui, tous et toutes, ont également leur place dans la liturgie ; mais celle-ci est rarement celle de la messe : il s'agit d'un bréviaire, et non d'un missel. L'une des oraisons, selon son titre, est à réciter 'après le Psaltier', et même, selon le texte, après que celui-ci a été 'chanté' : il ne s'agit pas d'une récitation à voix basse, mais d'une solennelle célébration. Et l'on demande que celle-ci profite au salut de l'âme de celui qui vient s'en acquitter, mais aussi au salut de tous ses amis, et de tous les serviteurs et servantes de Dieu : qu'ils soient délivrés du péché, aidés dans leur lutte contre le mal. Voilà ce que chacun attend de 'la mélodie des psaumes que, moi indigne pécheur, j'ai chantée'³⁹. Ainsi sont conservées, en ces auxiliaires du bréviaire, les caractéristiques de la liturgie : l'orientation vers le salut — et vers rien d'autre —, et la dimension universelle.

L'examen de recueils comme ceux-là impose deux constatations. Tout d'abord, il n'existe guère de distinction tranchée entre ce que l'on a appelé, à une époque récente, 'liturgie' et 'dévotion privée' :

³⁶ Article cité à la note suivante, p. 70, n. 2.

³⁷ E. Brayer et A.-M. Bouly de Lesdain, 'Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions françaises du Psautier', *Institut de recherche et d'histoire des textes. Bulletin n° 15. 1967-1968* (Paris, 1969), p. 69-120.

³⁸ Voir plus haut, note 10.

³⁹ Michel, *Libri Psalmorum...*, p. 259-260.

ces recueils sont liturgiques, au même titre que ceux qui ne sont pas en latin, et, comme ceux-ci, ils comportent des textes qui, aujourd'hui, ne seraient plus considérés comme faisant partie de 'la prière officielle de l'Église'. Mais cette distinction rigide entre ce qui est 'officiel' et ce qui ne l'est pas n'a été introduite que par des historiens modernes. Les découvertes faites par P. Salmon dans les livres de prière du moyen âge qui sont conservés à la Bibliothèque Vaticane ne cessent de confirmer le caractère artificiel de ces distinctions trop claires⁴⁰. Et la collection de manuscrits d'une abbaye bénédictine ancienne comme celle de Saint-Thierry, près de Reims, illustre également cette constatation : la prière de l'office n'excluait pas une part de dévotion, ni même d'inspiration et d'improvisation personnelles⁴¹.

De plus, précisément parce qu'il s'agissait de 'prier', et non pas de remplir une obligation juridique, une fonction officielle, grâce à l'exakte exécution de rubriques absolument fixes, il subsistait, dans le choix des textes et dans la façon de les utiliser, une certaine liberté : 'la diversité des «psautiers de prière» apparaît dans la composition qui ajoute, retranche, intervertit les textes'⁴². La structure de l'office offre, pour ainsi dire, une 'loi-cadre' à l'intérieur de laquelle la dévotion d'un groupe ou d'une personne jouit d'une certaine part d'initiative. De même, dans la manière de traduire, on ne craint pas de substituer des mots concrets à des termes abstraits ou difficiles, ni de faire tout ce qui est possible pour rendre le texte plus 'parlant'⁴³. Car il ne s'agit de rien d'autre que de parler à Dieu.

⁴⁰ P. Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, 5 volumes (Cité du Vatican, 1968-1972); *Analecta liturgica. Extraits des manuscrits liturgiques de la Bibliothèque Vaticane* (Cité du Vatican, 1974); *Testimonia orationis christiana antiquioris*, à paraître dans *CC. Continuatio medievalis*, 47.

⁴¹ C'est ce qui ressort d'une communication intitulée 'Livres et lecteurs à Saint-Thierry au XII^e siècle', que j'ai présentée au 'Colloque Saint-Thierry' d'octobre 1976, en cours de publication avec les Actes de ce Colloque.

⁴² E. Brayer, p. 71 (voir note 37).

⁴³ Des exemples de cette façon de modifier le texte, pour le rendre plus clair, en le traduisant (simplifications, omissions, développements, personnalisation de concepts, préférence pour les mots concrets, pour les verbes plutôt que pour les substantifs) sont donnés par M. Morreale, 'Apuntaciones para las tareas del Seminario de lexicografía española de la Universidad de Padua', dans *Hommaje a Ménendez Pidal. Anuario de Letras. Facultad de Filosofía y Letras. Centro de Lingüística Hispanica*, 7 (Mexico, 1968-1969), p. 118 et p. 111-148, *passim*; et par M. Lacetera Santini, 'Tropos con palabras que indican partes del cuerpo en un romanceamiento bíblico del siglo XIII', *Annali del Corso di Lingue e letterature straniere della Università di Bari*, 10 (1968), tiré-à-part de 47 pages; en particulier, les conclusions, p. 40-41.

Enfin, il est un Livre de la Bible qui mérite une mention spéciale : c'est le Cantique des cantiques. On a vu qu'après le Psautier, il est une des parties de l'Ancien Testament qui sont le plus souvent traduites. Pourquoi cela? Ce n'est point ici le lieu d'exposer les raisons qui permettent d'exclure une explication érotique. Celle-ci répondrait davantage à une mentalité moderne qu'à celle des chrétiens du moyen âge, du moins lorsqu'il s'agit de véritables traductions, et non de parodies, d'ailleurs rares, et généralement tardives, de type goliardesque⁴⁴. Ainsi, vers la fin du XII^e siècle, Lambert, curé d'Ardres, dans son *Histoire des comtes de Guines*, énonce clairement le motif pour lequel Baudouin II, seigneur d'Ardres, 's'était fait traduire du latin en roman et se faisait lire souvent le Cantique des cantiques, non seulement selon la lettre, mais selon l'interprétation spirituelle : c'était en vue de l'intelligence mystique de ces Cantiques'⁴⁵. Et l'on pourrait citer d'autres exemples. Il suffira ici de noter, qu'en ce cas encore, la liturgie est l'école de la piété : car non seulement elle proposait d'abondantes lectures du Cantique, mais elle en donnait également l'interprétation ; il s'agissait toujours du dialogue d'amour qui, dans le Christ, s'échange entre Dieu et l'Église et chacun des membres de celle-ci. Cette préoccupation symbolique était d'ailleurs commune aux traditions juive et chrétienne, et l'on comprend qu'en tel commentaire du Cantique écrit par un rabbin médiéval de France, celui-ci ait introduit, dans son texte hébreu, des mots romans, qu'il a translittérés, mais que son éditeur moderne a reconnus⁴⁶.

III. LES TRADUCTIONS ET LES COMPORTEMENTS MORAUX

La prière même était déjà orientée vers la conduite chrétienne, comme l'a montré l'oraision par laquelle un Psautier se terminait et dont quelques formules ont été résumées ci-dessus. Toutefois, il est des traductions qui furent faites dans le but exprès d'être non pas contemplatives, mais didactiques. Il s'agissait toujours, pour l'Écriture Sainte, d'être la 'nourriture de l'âme' ; mais cette fois, il ne s'agissait plus d'alimenter le dialogue avec Dieu : on entendait fortifier la foi

⁴⁴ Cf. *Monks and Love*, p. 62-85.

⁴⁵ Lambert, *Histoire des comtes de Guines*, édition MGH, SS, XXIV, p. 598.

⁴⁶ H. J. Mathews, 'Anonymous Commentary on the Song of Songs. Edited from a unique manuscript in the Bodleian Library, Oxford', in *Festschrift... zum 80en Geburtstag Moritz Steinschneider* (1896), p. 239, retranscrit d'hébreu en roman des mots comme *mil jevalers* (mille chevaliers), *tornoyment* (tournoiement = tournoi) etc.

et enseigner la manière de s'y conformer dans la vie. Cette intention est explicite, depuis le début du moyen âge, dans la ‘pédagogie anglo-saxonne’⁴⁷ et, par exemple, dans la lettre où Bède le Vénérable donne à l’archevêque de York, Egbert, des conseils au sujet de son activité pastorale : tous ceux, laïques et prêtres, qui ne connaissent que leur langue vivante ont besoin de traductions⁴⁸.

La forme la plus fréquente que revêtait cette instruction religieuse était celle de gloses ajoutées au texte, soit latin, soit traduit. Elles sont très nombreuses. Pour l’allemand seulement — et sans prétendre être complet — Rost en avait déjà relevé plus de cent vingt-cinq, conservées dans des manuscrits datant du VIII^e au XII^e siècle. Il en est beaucoup du IX^e⁴⁹; il est remarquable que la renaissance des études latines à laquelle s’étaient employés Charlemagne et ses collaborateurs — Alcuin et d’autres — n’a point exclu un vaste travail de traduction. Plus tard, à partir du XII^e siècle, ce genre sera représenté abondamment dans les écoles : des étudiants annotaient en leur langue un texte biblique soit latin, soit traduit⁵⁰. Tout ce problème des gloses vernaculaires, de leur origine, des milieux dans lesquels et pour lesquels elles furent faites, de l’influence qu’elles y exercèrent, demeure encore à étudier. Il doit suffire ici de le signaler. Ce genre littéraire est le témoin d’une réelle avidité à mieux comprendre le contenu de la foi telle qu’elle était transmise par les Écritures.

Et cette foi, bien entendu, devait conduire aux ‘œuvres’ de la vie chrétienne. L’intention morale apparaît dans l’importance accordée, dans les traductions et les gloses, à tout ce qui concerne les sept vertus principales à pratiquer, les sept vices à éviter, les dix commandements à observer⁵¹. Cet enseignement de la morale faisait spécialement l’objet des sermons. On a l’impression que les prédicateurs s’instruisaient eux-mêmes sur la foi, puis transmettaient aux fidèles une doctrine relative aux mœurs. À partir du XII^e siècle surtout, les instruments mis au service de cette activité pastorale, qui s’exerçait en langue vernaculaire, se multiplient. Il ne s’agissait pas seulement de former les fidèles ou de réformer la société et l’Église, mais aussi d’aider ‘d’humbles contemplatifs, souvent laïques, cherchant à

⁴⁷ Cambridge, p. 371.

⁴⁸ Cambridge, p. 372.

⁴⁹ Rost, p. 97-101.

⁵⁰ Cf. Montgomery-Baldwin, p. 14-22.

⁵¹ Cambridge, p. 379-382.

connaître Dieu d'une façon expérimentuelle⁵². En Angleterre, en Allemagne, aux Pays-Bas, comme, sans doute ailleurs, au XIV^e siècle en particulier, 'le désir du vernaculaire se fait jour, parmi les contemplatifs laïques, avec une visée nouvelle. C'étaient souvent des femmes qui ne possédaient aucune connaissance du latin, mais qui étaient très bien formées aux nouvelles méthodes de dévotion. Elles avaient besoin de la Bible, non comme un guide pour leur vie morale, non en vue du savoir, non pour s'adonner à une œuvre au service de l'Église ou de l'État, mais afin d'acquérir les fondements et les conditions d'une expérience mystique personnelle'⁵³. Durant les premiers siècles du moyen âge, un Notker et d'autres avaient traduit et expliqué la Bible en langue vivante 'par charité pour leurs élèves'⁵⁴. Maintenant, chez beaucoup, la charité pour Dieu devenait dominante, sans exclure — elle ne le peut — celle que l'on doit avoir envers le prochain.

Ce désir de posséder des traductions bibliques se fait jour, parmi les laïques, d'une façon croissante à partir de la fin du XII^e siècle, et, de plus en plus, au XIII^e, surtout au XIV^e. Or il n'allait pas sans danger : il n'était point facile à des gens sans culture de lire l'Écriture sans tomber, quelquefois, dans un littéralisme excessif ou sans en dégager des conclusions qui n'étaient point conformes à la tradition chrétienne telle qu'elle était vécue dans l'ensemble de l'Église. De là ces déviations et simplifications diverses, auxquelles on a donné les noms 'd'hérésies populaires', qui apparurent parmi les Vaudois, les Albigeois et d'autres⁵⁵. Il y eut ainsi une 'version vaudoise' et une 'traduction officielle des cathares', et, à la différence de la première, celle-ci 'exerça sans doute une grande influence dans le Midi' de la France⁵⁶. On le comprend : 'La Bible se communiquait le plus souvent sans doute de vive voix, les cathares et les vaudois en étaient les propagateurs infatigables'⁵⁷. Plus tard, en Angleterre, les Lollards exercèrent une action du même genre, et, quant à elle, la 'Bible de Wiclef' est encore attestée par près de deux cents manuscrits⁵⁸. Dans ce dernier cas, 'l'intention des traducteurs avait

⁵² Cambridge, p. 374.

⁵³ Cambridge, p. 385.

⁵⁴ Cambridge, p. 423.

⁵⁵ Cambridge, p. 380.

⁵⁶ Berger, 'Nouvelles recherches', p. 560.

⁵⁷ Berger, 'Nouvelles recherches', p. 559; cf. p. 545-546.

⁵⁸ Cambridge, p. 388.

été, sans aucun doute, d'établir une autorité nouvelle, se suffisant, opposée à l'Église⁵⁹.

Sans que ceux des Bibles cathares ou albigeoises voulussent aller aussi loin, ils n'en favorisaient pas moins certains comportements moraux qui furent considérés comme dangereux, erronés. On peut comprendre la méfiance qu'ils éveillèrent chez les papes, depuis Innocent III, vers la fin du XII^e siècle, et chez les évêques. De là les séries de prohibitions dont ces Bibles firent l'objet de leur part, puis de celle de l'Inquisition, spécialement en Espagne⁶⁰. Il semble bien qu'elles ne furent jamais tout à fait absolues et, en tout état de cause, elles ne furent jamais tout à fait efficaces. Il est même paradoxal de constater que Gérard Zerbolt de Zutphen, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, défendit l'opinion 'qu'il est licite de lire et de posséder des Livres saints édités en langue vulgaire ou traduits du latin en langue vulgaire'. La première des autorités qu'il invoqua en faveur de sa thèse fut celle d'Innocent III. Il développa cette thèse deux fois, dans des ouvrages écrits à l'intention des Frères de la vie commune : il y montrait qu'il est non seulement licite, mais 'méritoire' de lire les Livres saints en langue vulgaire. Il en appelle à toute une série de témoins de la tradition, allant de S. Augustin à S. Thomas d'Aquin, en passant par 'Wulfila, l'évêque des Goths, qui traduisit les Écritures Saintes dans l'idiome particulier des Goths'. Or tous ces hommes d'Église avaient eu une intention pastorale comme celle d'«édifier la foi de l'Église» ou de 'vaincre les tentations'⁶¹.

La préoccupation d'unir la contemplation des mystères et la pratique de la morale apparaît clairement, par exemple, dans la plus ancienne version du Cantique des cantiques, écrite en langue d'oïl, qui ait été conservée. Elle semble remonter à la fin du XII^e siècle et avoir été exécutée par un clerc à la demande d'un laïc, appartenant probablement à l'une des cours de petite noblesse du nord de la France. Il s'agit, en réalité, d'une adaptation⁶². Le Cantique n'était-il point une sorte de roman d'amour? En tout cas, dès les premiers vers, il est dit que 'la matière de ce saint Livre'

⁵⁹ Cambridge, p. 392.

⁶⁰ Textes cités dans Rost, p. 73-79; signalés dans Cambridge, p. 391, p. 473-476. Bibliographie dans l'article cité à la note suivante, p. 1184.

⁶¹ C. J. Jellouschek, 'Ein mittelalterliches Gutachten über das Leben der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volksprache', dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (BGPTMA Supplement Band 3) (Münster, 1935), II, p. 1181-1189.

⁶² D'après *The Song of Songs. A Twelfth Century French Version*, édité par Cedric E. Pickford (Oxford, 1974), Introduction, p. xvii-xxxvi.

est de 'libérer le cœur'⁶³. Alors peut-il 'penser à Dieu' et aller de l'avant dans l'effort pour s'unir à lui⁶⁴. Les deux vies — contemplative et active —, décrites en termes inspirés de S. Augustin, sont deux formes d'un même amour⁶⁵.

* * *

En conclusion de cette évocation, nécessairement très générale, d'un domaine de recherche qui est encore, en grande partie, à explorer, est-il possible d'entrevoir quel profit l'on a tiré des traductions bibliques? Il paraît certain que, spécialement parmi les laïques, celles-ci n'atteignirent qu'une minorité de chrétiens, et cela resta vrai jusqu'à la fin du moyen âge, même si leur proportion s'accrut. Et cependant, par l'intermédiaire de cette élite, elles exercèrent de l'influence, soit directement, soit à cause de l'usage qu'on faisait d'elles en des écrits qui n'étaient point, eux-mêmes, des traductions bibliques.

Ce qu'on appelait 'les Écritures Saintes' comprenait tout l'ensemble et des Livres bibliques et des ouvrages de piété que la tradition avait transmis ou que produisait chaque époque. Toute la littérature spirituelle, antérieure ou contemporaine, faisait appel constamment à la Bible; à travers cette production rédigée en langue vivante ou traduite, bien des citations des Livres Saints entraient dans les mémoires, nourrissaient la prière, stimulaient la conduite chrétienne. Dans les drames liturgiques joués en langue vivante⁶⁶, dans les évocations du 'conflit des filles de Dieu'⁶⁷, dans les traductions qui, très tôt après la mort de S. Bernard, furent faites de ses *Paraboles* et de ses *Sermons sur le Cantique des cantiques*⁶⁸, passaient des mots, des formules, des idées qui venaient directement de la Bible et pénétraient dans la culture générale.

On a pu dire que 'en un sens profond, toute la première littérature chrétienne anglaise — qu'elle fût de la poésie ou un discours pratique, en latin ou en langue vernaculaire —, était écrite dans une ambiance biblique'⁶⁹. Et pour une époque plus tardive, on

⁶³ Vers 1-4, p. 1.

⁶⁴ Vers 245-250, p. 7.

⁶⁵ Vers 2228-2280, p. 62-63.

⁶⁶ Cambridge, p. 437-438.

⁶⁷ Michel, p. xxii-xxxii et p. 364-368.

⁶⁸ M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300* (Paris, 1976), p. 182, 374, 386-399.

⁶⁹ Cambridge, p. 367.

avance de même : ‘En Espagne, la Bible a été «romancisée» bien des fois, en catalan, en castillan, en valencien, à partir du français, du latin, de l’hébreu. Ces versions ne devaient-elles point laisser des traces dans l’idiome, comme l’ont fait, par exemple, dans le vocabulaire et la phraséologie françaises, les psautiers du XII^e siècle et les traductions partielles ou totales de la Bible qui se succèdent jusqu’au XV^e? Les Bibles romancées, sans aucun doute, font partie intégrante des lettres médiévales’⁷⁰.

C'est trop peu dire : si elles ont marqué de leur empreinte les langages et les cultures, elles ont agi d'abord, comme un ferment, dans la vie spirituelle des chrétiens. Grâce aux textes eux-mêmes, et à une connaissance diffuse, non écrite, mais certaine, des idées et de l'idéal que proposait la Révélation, elles ont contribué à éléver bien des hommes et des femmes au-delà de ce qu'ils auraient pu penser et accomplir s'ils n'avaient pas été chrétiens. Les traductions bibliques ont, pour une part, façonné la spiritualité du moyen âge, et c'est elle qui, à son tour, a enrichi sa culture.

⁷⁰ M. Morreale, ‘Biblia romanceada y diccionario histórico’, dans *Homenaje a Dámaso Alonso*, II (Madrid, 1961), p. 510.

INDEX NOMINUM

- 'Abd al-Jabâr: 2.
Abelardus, Petrus: 117, 150.
 Sic et Non: 150.
Adalbero Mettensis: 233.
Adela de Insulis: 122.
Aegidius Parisiensis: 223.
Aelfric de Eynsham: 74-80.
 Hexateuchos: 76-79.
 Libellus de veteri et de novo testamento: 74-76, 79.
 Praefatio in Genesim: 76, 77.
Aethelweard: 77.
Alanus de Insulis: 142, 145.
 Summa quadripartita (De fide catholica contra hereticos): 142.
Albertus Magnus: 202.
Alcuinus: 63, 64, 65, 273.
Aldhelmus: 11.
Alexander III, papa: 121.
Alexander Minorita Bremensis: 159-161, 169.
 Expositio in Apocalypsim: 159, 169.
Alexius: 254.
Alfredus Magnus, rex: 11, 73, 74.
Amalarius Mettensis: 233.
Ambrosiaster: 10, 45.
 Commentarium in Epistolam I ad Corinthios: 10.
Ambrosius Mediolanensis: 182.
 Expositio Evangelii secundum Lucam: 182.
Angelus Clarenus: 170.
 Historia septem tribulationum: 170.
Annales regni Francorum: 20.
Anselmus Cantuariensis: 106.
Anselmus Laudunensis: 115, 116, 117.
Antonius abbas: 2.
Aquila Iudaeus: 6.
Arator: 59.
Arnaldus de Villanova: 169.
Asser Cambriensis (Wales): 74.
Augustinus Hipponensis: 5, 6, 7, 9, 24, 25, 41, 42, 45, 51, 53-57, 63, 65, 104, 105, 113, 114, 117, 119, 121, 146, 182, 200, 269, 275, 276.
 De agone christiano: 104.
 De Civitate Dei: 56.
 De doctrina christiana: 6, 25, 51, 53, 56, 57.
 De fide rerum invisibilium: 52.
 De sermone Domini in monte: 182.
 Enarrationes in Psalmos: 25, 41, 52, 57, 113, 119.
 Epistolae: 9, 54.
 In epistolas Iohannis: 9.
 Sermones: 45.
 Tractatus in Iohannem: 42, 182.
 Aurea frequenter lingua: 244.
Balduinus de Insulis: 122.
Beatus Rhenanus: 58.
Beda Venerabilis: 6, 10, 11, 59, 62, 65, 71, 80, 84, 87, 115, 178, 182, 183, 265, 273.
 Expositio in Evangelium S. Lucae: 182.
 Expositio in Evangelium S. Marci: 183.
Belesmanza Veronensis: 149.
Benedictus de Aniane: 63.
Benedictus de Nursia: 211.
 Regula: 211.
Benoit de Sainte-Maure: 225.
 Roman de Troie: 225, 226, 232.
Beowulf: 59.
Bernardinus Senensis: 169, 170.
Bernardus Claraevallensis: 96, 119, 125, 126, 268, 276.
 Parabolae: 276.
 Sermones: 96, 125, 126.
 Super Canticum: 96, 119, 276.
Bertha, regina: 72.
Bignon, presbyter: 224.
Boethius: 11.
 De consolatione philosophiae: 11.
Ps. Bonacursius: 142, 145.
Bonaventura de Bagnoregio: 164-167.
 Collationes super Hexaemeron: 165.
 Legenda maior S. Francisci: 164, 165.
 Questiones de perfectione evangelica: 165.
Bonifatius VIII, papa: 100.
Bonifatius Moguntinus: 26, 63.
Bonizo de Sutri: 98.
 Liber ad amicum: 98.
Braulio de Zaragoza: 54.
 Epistolae: 54.

- Caedmon de Whitby: 80, 265.
 Calderón de la Barca: 231.
Cambridge Songs (The): 245.
Carmina Burana: 237, 238, 239.
 Carolus Magnus, imperator: 20, 22, 63, 64,
 65, 273.
Epistola de litteris colendis: 22.
 Carolus IV, imperator: 14.
 Carolus II, Calvus, rex Franciae: 21.
 Carolus V, rex Franciae: 127, 138.
 Carolus Bonus, comes Flandriae: 116, 124.
 Carolus Martellus: 63.
 Cassianus, Iohannes: 43, 46, 49-54, 212.
Collationes: 43, 46, 49-54, 212.
De institutis monachorum: 50.
 Celestinus V, papa: 167, 169.
 Celsus: 3, 15.
Chanson de Roland (La): 254.
 Chrétien de Troyes: 268.
Chronicon Abbatiae de Evesham: 32.
 Clarius, chronista: 125.
 Clemens V, papa: 169.
 Clemens Alexandrinus: 3, 15, 200.
Stromata: 3.
 Cola di Rienzo: 170.
Collatio Beati Augustini cum Pascentio Ariano: 5.
 Columba de Iona: 71.
 Cosmas, presbyter: 142.
Cursor Mundi: 222.
 Cutbertus: 6, 10.
De obitu Bedae: 6.
 Cyprianus Carthaginensis: 89.
Epistolae: 91.
 Cyrillus Thessalonicensis: 11, 15, 59.
 Damasus, papa: 5, 9, 10.
 Dante Alighieri: 68, 160, 162, 243.
De vulgari eloquentia: 68.
Il convivio: 243.
Den lof van Maria: 191, 192.
 Dominicus de Guzmán: 160.
 Donatus, grammaticus: 25.
 Dracontius: 10.
 Durandus de Huesca: 142-146.
Liber antithesis: 142-146.
Liber contra Manicheos: 142.
 Echard Remensis: 202.
 Eckbert de Schönau: 141, 143.
Sermones: 141.
 Eduardus II, rex Angliae: 16.
Eerste Historiebijbel: 190, 209-218.
 Egbertus de York: 11, 275.
 Egeria: 9.
Peregrinatio: 9.
 Einhard (Eginhard): 27.
Translatio et Miracula SS. Marcellini et Petri: 27.
Vita Caroli Magni: 27.
 Éléonore de Vermandois: 112.
 Elia, Frater: 162.
 Elisabeth, filia Teoderici comitis Flandriae:
 122.
En un vergier: 240, 241, 242.
Epistola de sacramentis haereticorum: 93.
 Étienne Ganeau: 224.
 Eucherius Lugdunensis: 54.
 Eugenius II, papa: 22.
 Eusebius Caesariensis: 62, 177, 182.
 Evrat: 222, 224, 229.
Genese: 222, 224, 229.
 Fitz Ralph (Ardmacanus): 187.
Floretum: 172, 187, 188.
Foebus abierat: 240.
 Fortunatus, Venantius: 10, 20, 250.
Carmina: 250.
 Franciscus Assisiensis: 33, 157, 160-168,
 170.
Canticum di Frate Sole: 33.
 Fridericus II, imperator: 162.
 Galbertus Brugensis: 116.
Passio Caroli, comitis Flandriae: 116.
 Geert Groote, vide Gerardus Magnus.
 Gennadius Massiliensis: 35.
 Gerardus de Borgo San Donnino: 163,
 164.
Liber introductorius ad Evangelium Aeternum: 163.
 Gerardus I, episc. Cameracensis: 201.
 Gerardus Magnus: 212.
 Gerardus de Herne: 211.
 Gerardus Zerbolt: 212, 218, 275.
 Germanus Autissiodorensis (Auxerre): 71.
 Gertrudis, filia Teoderici comitis Flandriae:
 122.
 Geufroi de Paris: 222, 223, 224.
Bible des sept Estaz du monde: 223.
 Gilbertus Porretanus: 113, 114, 115, 117.
Magna Glossatura: 114.
Media Glossatura: 113, 114, 115, 117,
 119.
 Gilbertus Tornacensis: 202.

- Collectio de scandalis ecclesiae*: 202.
Gislebertus Montensis (Mons): 123.
Chronicon: 123.
Godescalcus Saxonus de Orbais: 64, 91.
De diversis: 91.
Gondebaud, rex Burgundorum: 10.
Gondulphus, haereticus: 201.
Gratianus: 105.
Gregorius I Magnus, papa: 11, 25, 71, 82,
 96, 117, 121, 184, 200.
Dialogi: 125, 211, 213, 214.
Liber regulae pastoralis: 11, 96.
Moralia in Job: 125.
Gregorius V, papa: 29, 30.
Gregorius VII, papa: 92, 93, 98-107.
Gregorius IX, papa: 139.
Decretalia: 139.
Gregorius Nanzianenus: 182, 200.
Gregorius Turonensis: 20.
Guiart (Guizard) des Moulins: 128-132,
 210, 216.
Bible Historiale: 128, 130, 131, 137, 139,
 140, 210, 216.
Guido Cavalcanti: 238, 239, 247.
In un boschetto: 247.
Rime: 238.
Guido Ferrarensis: 98.
De schismate Hildebrandi: 98.
Guido Guinizelli: 239.
Guillaume IX d'Aquitaine: 237.
Ab la dolchor del temps novel: 237.
Guillaume de Champagne: 111.
Guillelmus Cantuariensis (de Corbeil):
 116.
Guillelmus Clito: 124.
Guillelmus Durandus: 135.
Rationale divinorum officiorum: 135.
Guillelmus Peraltus: 184, 186.
Summa virtutum et vitiorum: 184.
Guillelmus de Sancto Amore: 165.
Guillelmus Senonensis: 129.
Gunzo, diaconus Novariensis (de Novara):
 25, 29.

Hariulphus: 14.
Haymo Halberstadensis: 115.
Heliand: 12, 59, 63.
Héloïse: 268.
Henricus IV, imperator: 98, 102, 116.
Henricus Gandavensis: 194, 202, 203, 204.
Quodlibeta: 203.
Summae quaestionum ordinarium: 194,
 204.

Henricus Limburgensis: 123.
Henricus Lovaniensis: 123.
Henricus de Morungen: 239.
Henricus de Mügeln: 218.
Henricus Namurcensis: 110, 123.
Herman de Valenciennes: 222, 224, 226.
Li Romanz de Dieu et de sa Mere: 222.
Hermannus de Volterra: 92.
Hieronymus Stridonensis: vii, 5, 6, 10, 24,
 25, 26, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 53, 54, 55,
 56, 100, 121, 182, 183, 200, 236, 237, 250.
Epistulae: 41, 47, 55, 250.
Homiliae: 39, 40.
In epistolam ad Galatas: 41, 42, 43, 44.
In evangelium secundum Marcum: 183.
In evangelium secundum Matthaeum: 182.
In Ezechielem: 42.
In Ieremiam: 45.
In Iesaiam: 41, 42.
In Micheam: 56.
In Osee: 41.
Hilarius Pictaviensis: 7.
Hildebertus Cenomanensis (de Lavardin):
 95.
Hildegardis de Bingen: 199.
Hilduinus: 91.
Corpus Dionysiacum: 91.
Hillel: 42.
Hingeburg: 96.
Vita Wynnebaldi: 96.
Honorius Augustodunensis: 92, 93, 106,
 107, 114.
De offendiculo: 93.
Sacramentarium: 114.
Summa gloria: 106, 107.
Horatius: 250, 254.
Ars Poetica: 254.
Carmina: 250.
rabanus Maurus: 63, 64, 65, 182.
Commentariorum in Matthaeum libri octo: 182.
De clericorum institutione: 64, 65.
Hrotsvitha: 250.
Abraham: 250.
Hubertinus de Casali: 169, 170.
Arbor vitae crucifixae Iesu: 169.
Hugo de S. Caro (St.-Cher): 134, 135,
 137.
Hugo de S. Victore: 91, 114, 115, 121.
De officiis ecclesiasticis: 114, 115.
Didascalicon: 121.
Humbertus de Romanis: 161.

- Opera de vita regulari*: 161.
 Hyechardus Remensis: vide Echard Remensis.
- Iacobus Usserius (Ussher): 192, 193.
Historia dogmatica: 192.
 Iacobus de Voragine: 211, 215.
Legenda Aurea: 211, 215.
Iam, dulcis amica, venito: 237, 243-252, 260, 261, 262.
Indovinello Veronese: 26, 27, 33.
 Ingeborg, regina: 110.
 Innocentius III, papa: 32, 139, 275.
Interrogatio Iohannis: 156.
 Ioachim de Flore (da Fiore): 157-169.
Concordia novi et veteris testamenti: 157.
 Ps. Ioachim de Flore: 159.
De semine scripturarum: 169.
Super Esaiam: 166.
Super Hieremiam: 159, 160, 161, 166.
 Iohannes VIII, papa: 11.
 Iohannes XII, papa: 29.
 Iohannes XXII, papa: 168.
 Iohannes Cassianus, vide Cassianus.
 Iohannes Cheyne: 140.
 Iohannes Chrysostomus: 8, 9, 121.
 Ps. Iohannes Chrysostomus: 182, 183.
Opus imperfectum in Matthaeum: 182, 183.
 Iohannes Gualbertus: 92.
 Iohannes Halgrinus de Abbeville: 186, 187.
 Iohannes de Lugio: 149, 153.
 Iohannes Parisiensis, alias Quidort: 101.
 Iohannes Parmensis (de Parma): 161, 164.
 Iohannes Purvey: 192, 193, 218.
Compendious Treatise: 192, 193.
 Iohannes de Rupescissa: 170.
 Iohannes Salisburiensis: 95.
 Iohannes Scotus Erigena: 91.
De divinis nominibus: 91.
 Iohannes Taye: 212, 213.
 Iohannes de Weert: 191.
Disputacie van Rogiere ende van Janne: 191.
 Iosephus, Flavius: 223.
Antiquitates Iudaicae: 223.
 Isaac le Long: 192.
Boek-Zaal der Nederduitsche Bijbels: 192.
 Isidorus Hispalensis: 61, 62, 258.
Historia Gothorum: 61.
 Iustinus Martyr: 40, 41.
Dialogus cum Tryphone Iudeo: 40, 41.
 Iuvencus: 59, 231.
 Ivo Carnutensis: 91, 107.
Decretum: 107.
Epistulae: 91.
 Iwan de Aalst: 122, 123.
 Jacob van Maerlant: 190-219.
Disputacie: 203.
Historie van den Grale: 195.
Rijmbijbel: 190-201, 204, 208, 209, 210, 213, 216, 217, 218.
Spiegel Historiael: 195-199.
Vander Drievoudechede: 194, 195, 197, 198, 200, 201, 204.
Wrake van Jerusalem: 195.
 Jan Boendale: 191, 194.
 Jean, duc de Berry: 138.
 Jehan Malkaraume: 220-235.
 Jordanès: 12.
Getica: 12.
 Korioun: 3.
 Lambert d'Ardres: 272.
Histoire des comtes de Guines: 272.
 Landulfus Mediolanensis Iunior: 105.
Historia Mediolanensis: 105.
 Laurette d'Alsace: 109-126 passim.
La Venjance Nostre Seigneur: 195.
 Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis): 139.
 Leo I Magnus, papa: 44, 54.
Epistulae: 54.
Sermones: 44.
Liber Catharorum anonymus: 142-152.
Liber duorum principiorum: 149-156.
 Liutbertus Moguntinus (Mainz): 58, 62.
 Liutprandus Cremonensis: 28, 29.
Historia Ottonis: 28.
 Lodewijk van Velthem: 199.
 Lotharius, imperator-rex: 22.
 Lucanus: 59.
 Lucillus Diaconus: 9.
 Lucius, rex Brittonum: 71.
 Ludolfus Carthusiensis: 214.
Vita Christi: 214.
 Ludovicus I Pius, imperator: 61, 63, 65.
 Ludovicus II, rex Germaniae: 21, 61.
 Ludovicus Thonis: 212.
Lux evangelica: 231.
 Luxorius: 10.

- Macé de La Charité: 223, 224, 229, 232, 234.
Bible: 223.
- Manegold de Lautenbach: 115.
- Marcabru: 256.
A la fontana del vergier: 256, 257, 258.
- Marie de Champagne: 222.
- Mattheus Vindocinensis (Vendôme): 233.
Ars versificatoria: 233.
- Mesrob: 3, 4.
- Methodius Thessalonicensis: 11, 15, 59.
- Michael III, imperator: 27.
- Moneta Cremonensis: 156.
Summa: 156.
- Neidhart: 254.
- Nennius de Cambria (Wales): 71.
- Nicolaus I, papa: 27.
- Nicolaus Breakspeare: 116.
- Nicolaus de Lyra: 169.
- Nithardus: 21.
Historiarum libri iiiii: 21.
- Notker Teutonicus: 269, 274.
- Odo de Châteauroux: 186, 187.
- Odo de Cheriton: 187.
- Odo Cluniacensis: 95.
Occupatio: 95.
- Ognibene degli Adami (Salimbenus): 161.
Chronica: 161.
- Origenes: 3, 4, 6, 39, 40, 42, 45, 46, 49, 51, 52, 53, 56, 100, 242, 248.
Contra Celsum: 3, 4, 40, 43, 53.
De principiis: 42, 43.
Hexapla: 100.
Homiliae: 43.
In Canticum: 242, 248.
In Ieremiam: 39, 40.
In Leviticum: 42, 53.
- Orosius: 11, 37, 47.
Historiae adversus paganos: 37, 47.
- Otfridus Weissenburgensis: vii, 58-69.
Ad Liutbertum: 58-63, 67.
Cur Scriptor: 58-69.
Liber Evangeliorum: 58, 59, 63.
- Otto I, imperator: 28.
- Otto Frisingensis (de Freising): 158.
Chronica de duabus civitatibus: 158.
- Ovidius: 59, 226, 227, 228, 230, 234, 250.
Amores: 250.
Metamorphoses: 226, 227, 228, 250.
- Passio Domini in theodisco et in latino*: 14.
Passionael: 213.
- Paulinus de Nola: 49.
- Paulinus, episc. in Brittanía: 72.
- Paulinus, presbyter: 24.
- Petronella de Fontevrault: 126.
- Petrus Abelardus, vide Abelardus.
- Petrus Aureoli (Auriol): 169, 170.
- Petrus Blesensis: 91.
De amicitia: 91.
- Petrus Cantor: 120.
- Petrus Comestor: 120, 121, 129, 130, 190, 194, 198, 201, 210, 216, 222, 223.
Historia Scholastica: 121, 129, 190, 191, 193, 194, 198, 210, 216, 223.
- Petrus Damiani: 91, 92.
Contra inscitiam et incuriam clericorum: 92.
De communi vita canonicorum ad clericos Fanensis ecclesiae: 92.
- Epistulae*: 91.
Sermones: 91.
- Petrus Iohannes Olivi: 166-170.
Lectura super Apocalipsim: 167, 179, 170.
Lectura super Iohannem: 167.
Lectura super Matthaeum: 167.
Quaestio de Trinitate: 166.
- Petrus Lombardus: 105, 113, 114, 119.
Magna Glossatura: 113, 114, 119.
- Petrus Pictaviensis: 265.
Sententiarum libri quinque: 265.
- Petrus Riga: 223, 226, 229.
Aurora: 223, 224, 226, 228, 229, 231, 233.
- Petrus Sunesen de Roskilde: 111.
- Philibert de La Mare: 224.
- Philippus-Augustus, rex Franciae: 111.
- Philippus, comes Flandriæ: 122.
- Philippus Cancellarius (Philippe le Grève): 203.
Lamentatio Beate Marie ad Crucem: 203.
- Pipinus, rex Francorum: 20, 63.
- Plinus senior: 4.
Naturalis historia: 4.
- Praefatio Brixiana*: 54, 55.
- Prevostinus: 145.
- Prudentius: 59.
- Psalterium Parisiense*: 73, 80, 81, 83.
- Quant li solleiz*: 252-256.
- Quintilianus: 254.

- Rabboula Edessenus: 4.
 Radulphus de Coggleshall: 141, 143.
Chronicon: 141.
 Radulphus Glaber: 91.
Historiae sui temporis: 91.
 Rangerius de Lucca: 93, 94.
Liber de anulo et baculo: 93, 94.
 Raoul le Lépreux: 110.
 Raoul de Vermandois et Montdidier: 110,
 123, 124.
 Rashi, rabbi: 268.
Redit estas cunctis grata: 254.
 Rigord: 91.
Gesta Philippi II Augusti regis: 91.
 Robertus Autissiodorensis (Auxerre): 114.
 Robertus Grosseteste: 184, 185, 186.
 Rogerus Bacon: 134.
Rosarium: 172, 187, 188, 189.
 Rufinus Aquileiensis: 45, 46, 50, 51, 53.
De benedictionibus patriarcharum: 53.
Historia monachorum: 50.
 Rufinus, Magister: 119.
Summa Decretorum: 119.
 Ruusbroeck, Iohannes: 211, 212.
- Salimbenus de Adamis: vide Ognibene.
 Sanderus, Andreas: 194, 208.
De Scriptoribus Flandricis: 194.
 Salvianus Massiliensis: 35-57.
Ad ecclesiam: 51.
De gubernatione Dei seu De praesenti iudicio: 35-57.
 Sibylle d'Anjou: 122, 123.
 Sidonius: 250.
Carmina: 250.
 Siegbertus Gemblacensis: 102, 103, 233.
 Sigward: 75, 76, 77.
 Simon Tornacensis: 109-112, 124, 125.
Disputationes: 124.
Summative sententiae in sacram paginam:
 124.
 Simon episc. Noviomensis et Tornacensis:
 110.
 Sisebut, rex Visigothorum: 10.
 Statius: 250.
Silvae: 250.
 Stephanus V, papa: 11.
 Stephanus Langton: 120.
 Stephanus Tornacensis: 110, 111, 125.
 Symmachus Iudeus: 6.
- Tatianus Syriacus: 4, 63.
Diatessaron: 4, 63.
- Teodericus, comes Flandriae: 109, 116,
 122, 124, 126.
 Tertullianus: 107.
 Theobald IV, comte de Champagne: 124.
 Theodoretus Cyrrhenensis: 3, 8, 9.
Graecarum affectionum curatio: 3.
Historia ecclesiastica: 8.
 Theodosius Iudeus: 6.
 Theodulfus Aurelianensis: 250.
Carmina: 250.
 Theophilus Antiochenus: 182.
 Thomas Aquinas: 158, 164, 182, 183, 232,
 233, 275.
Catena aurea: 183.
De regimine Principum ad regem Cypri:
 232, 233.
 Ps. Thomas Aquinas: 187.
Compendium Theologiae Veritatis: 187.
 Thomas Becket: 111.
 Ps. Turpinus: 126.
- Ulger Andegavensis (Angers): 126.
 Ulphilas: vide Wulfila.
 Urbanus II, papa: 107.
- Valdes: 142.
 Vergilius: 59, 66, 251.
Eclogae: 251.
 Victor IV, antipapa: 121, 122.
 Victor Capuanus: 194.
Vita Christi: 194.
 Villehardouin: 125.
 Vincentius Bellovacensis: 194, 198.
Speculum Historiale: 198.
Speculum Naturale: 194.
- Wachtendonckse Psalmen: 14.
 Walterus de Hesdin: 116.
 Walther von der Vogelweide: 254.
 Wauchier de Denain: 126.
Wenzelsbibel: 218.
 Widukind de Corvey: 28.
Res Gestae Saxonicae: 28.
 Wulfila, episcopus Gothorum: 3, 4, 6, 8,
 14, 37, 38, 275.
 Wyclif, Iohannes: 171, 185, 186, 188, 193.
De dominio civili: 188.
De officio regis: 188.
Postilla super totam Biblia: 186.
- Zacharias I, papa: 26.
 Zacharias Chrysopolitanus: 194.

INDEX CODICUM MANUSCRIPTORUM

- Bern*
Bürgerbibliothek
28 (p. 133)
- Brussel*
Koninklijke Bibliotheek
MS II, 987 (p. 130)
- Cambridge*
Fitzwilliam Museum
McClean Bequest 133 (p. 172, 175, 180)
Gonville and Caius College
354 (p. 189)
Trinity College
B.I.38 (p. 172, 179, 180)
University Library
Ee.III.52 (p.128)
Ff.6.31 no. 3 (p. 185)
Gg.5.35 (p. 262)
Kk.2.9 (p. 172, 173, 176-179, 185)
- Carpentras*
Bibliothèque Inguimbertine
1260 (p. 225)
- Chantilly*
Musée Condé
4-5 (p. 130)
1695 (p. 110, 112)
- Durham*
Cathedral Library
A.II.11-13 (p. 109, 112, 117, 120-122,
124, 126)
- Edinburgh*
University Library
19 (p. 129, 131)
183)
- Hereford*
Cathedral Library
O.iii.15 (p. 109)
- Jena*
Universitätsbibliothek
El.fol.MSS 75-6 (p. 130)
- London*
British Museum
Add. 15247 (p. 136)
Add. 28026 (p. 172, 175, 180, 184, 185)
Add. 40619-20 (p. 133, 136, 137)
Add. 41175 (p. 172, 173, 179-188)
Cotton Claudius B. iv (p. 75)
Harley 616 (p. 130, 136)
Royal 19 C.V. (p. 109, 116, 119, 121, 123,
124, 126)
Royal 19 D.III (p. 129, 131)
Yates Thompson 9 (formerly Add. 41751)
(p. 130)
Lambeth Palace
Reg. Arundel (Cant.) ii (p. 140)
- New Haven*
Yale University Library
129 (p. 130)
- New York*
Pierpont Morgan Library
337 (p. 118)
338 (p. 109-126)
M 494 (p. 130)
- Oxford*
Bodleian Library
Bodley 143 (p. 172, 176)
Bodley 243 (p. 172, 176-180)
Bodley 369 (p. 175)
Bodley 803 (p. 189)
Bodley 959 (p. 172, 174)
Caedmon MS Junius XI (p. 70, 73, 80,
82-88)
Canon. Misc. 74 (p. 112)
Laud Misc. 91 (p. 109, 117, 118)
Laud Misc. 235 (p. 172, 175, 180, 181,
183)
Laud Misc. 509 (p. 75)
Balliol College
36 (p. 113, 115)
Christ Church
178 (p. 133)
Merton College
249 (p. 109)

- New College** 16719-22 (p. 134)
 67 (p. 175) **Richelieu** 963 (p. 118)
- Wadham College** **Bibliothèque Sainte-Geneviève**
 1 (p. 134) 22 (p. 132)
- Paris* **Philadelphia**
Bibliothèque de l'Arsenal **Free Library**
 5056 (p. 130) **Widener** 2 (p. 133, 139)
- Bibliothèque Mazarine**
- 35 (p. 137)
 - 312 (p. 130)
- Bibliothèque Nationale**
- ms.fr. 152 (p. 129, 130)
 - 156 (p. 132, 140)
 - 763 (p. 222)
 - 898 (p. 222)
 - 899 (p. 133-137)
 - 901 (p. 135)
 - 902 (p. 222)
 - 903 (p. 224, 225)
 - 1526 (p. 223)
 - 12581 (p. 133, 135, 137)
 - 13315, 13316 (p. 109, 117)
 - 15370-1 (p. 138)
 - 20039 (p. 222)
 - ms.lat. 1118 (p. 244, 260, 261)
 - 1670 (p. 112)
 - 2297 (p. 252)
 - 8824 (p. 73, 80, 81, 83)
- Roma* **Biblioteca Vallicelliana**
Bibliothèque Municipale
- A 68 (p. 129)
 - A 211 (p. 133, 135)
- Torino* **Biblioteca Nazionale Universitaria**
L.1.1 (p. 131, 139)
- Wien* **Österreichische Nationalbibliothek**
 116 (p. 261, 262)
- York* **Minster Library**
XVI.D.2 (p. 172, 173, 183, 184, 186, 187)

